Simone Weil

La gravedad y la gracia

Antología de los textos que Simone Weil, la mayor pensadora del amor y la desgracia de nuestro siglo, fue anotando en sus «Cahiers»; textos que traducen una experiencia interior de una autenticidad y exigencia poco comunes. En ellos se refleja lo que, a lo largo de su breve existencia, Simone Weil anduvo buscando: el punto de intersección entre la perfección divina y la desgracia de los hombres.

Simone Weil

LA GRAVEDAD Y LA GRACIA

ePub r2.0
RLull 11.06.16

Título original: *La pesanteur et la grâce*
Simone Weil, 1942
Traducción: Carlos Ortega
Editor digital: RLull
ePub base r1.2

Conversión a pdf: FS, 2021

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN
LA GRAVEDAD Y LA GRACIA
VACÍO Y COMPENSACIÓN
ACEPTAR EL VACÍO
DESAPEGO
LA IMAGINACIÓN COLMADORA
RENUNCIA AL TIEMPO
DESEAR SIN OBJETO
EL YO
DESCREACIÓN
DESAPARICIÓN
LA NECESIDAD Y LA OBEDIENCIA
ILUSIONES
IDOLATRÍA
EL AMOR
EL MAL
LA DESGRACIA
LA VIOLENCIA
LA CRUZ
BALANZA Y PALANCA
LO IMPOSIBLE
CONTRADICCIÓN

LA DISTANCIA ENTRE LO NECESARIO Y LO BUENO
AZAR
AQUÉL AL QUE HAY QUE AMAR ESTÁ AUSENTE
EL ATEÍSMO PURIFICADOR
LA ATENCIÓN Y LA VOLUNTAD
ADIESTRAMIENTO
LA INTELIGENCIA Y LA GRACIA
LECTURAS
EL ANILLO DE GIGES
EL SENTIDO DEL UNIVERSO
METAXU
BELLEZA
ÁLGEBRA
LA CARTA SOCIAL
EL GRAN ANIMAL
ISRAEL
LA ARMONÍA SOCIAL
MÍSTICA DEL TRABAJO
Cronología
Bibliografía
Autora

INTRODUCCIÓN

—Carlos Ortega—

1. LA FIRMEZA DE UN NUDO

El 30 de agosto de 1943 era enterrada en tierra de nadie, en una zona intermedia entre la parte católica y la parte judía del New Cemetery o Cementerio de Extranjeros de la localidad inglesa de Ashford, en Kent, Simone Weil. Entre las siete personas que acompañaban su féretro no se encontraba ningún sacerdote que pudiera rezar un responso en la hora de su despedida. Este hecho, que no tiene por qué resultar significativo para la comprensión de la vida de Simone Weil, como tampoco debe serlo para un lector de su obra, contrasta fuertemente con algunas voces que hoy, cincuenta años después, piden su canonización por parte de la Iglesia católica[1]. Peticiones como éstas culminan en realidad un proceso que comenzó unos años más tarde de la muerte de Simone Weil, con la publicación en 1947 y 1949 de *A la espera de Dios* y *La gravedad y la gracia*, y que perseguía la rotación de su figura —en lo que tenía de vida ejemplar— en una órbita católica.

No es reprochable, desde luego, el intento de las iglesias de atraerse modelos que, aunque de difícil reducción á fórmulas edificantes, no desencajen en la doctrina y actúen como vanguardia o faro de los fieles más desconcertados ante las flojas, equívocas o tercas respuestas con que las instituciones eclesiásticas tratan de deshacer los dilemas que plantea el curso de la historia. Ni tampoco lo es el espíritu renovador que alienta en

semejantes ensayos. Pero pasará por ingenuo quien, para el caso de Simone Weil, olvide que su canonización significaría no tanto dar validez a su pensamiento en el seno de la Iglesia, cuanto dar validez a la doctrina de la Iglesia en la influencia que su figura de pensadora originalísima pudiera tener en un futuro.

Por lo demás, nadie ignora el modo en que el interés eclesiástico puede hacer conjugar el destino espiritual más radical con los axiomas más contrarios a ese destino. Baste recordar, por ejemplo, cómo fray Juan de la Cruz era perseguido en vida, y cómo lo fueron personas afines a él espiritualmente, como la madre Ana de Jesús treinta años después de muerto el santo, por aquellos mismos que lo elogiaban[2]. En Simone Weil, la tensión que expresa su obra, tan paradójica como la del propio Juan de Yepes, y su existencia, de una radicalidad tal que desemboca en una muerte voluntaria, deberían ser suficientes para disuadir a cualquier confesión de apropiarse de su figura. Con claridad manifestó ella hallarse «al lado de todas las cosas que no tienen cabida en la Iglesia»[3], lo que equivale a afirmar que su verdad, la que encontró en el fondo de todo desamparo y de toda desgracia, no es accesible a aquella institución.

Un olfato tan inquisitivo como el de Charles Moeller adivinó ya en los años cincuenta qué poco conciliable resultaba la filosofía religiosa de Simone Weil con el orden doctrinal del catolicismo. La condena de Moeller no se hacía, sin embargo, sin vencer cierta resistencia sentimental, pues él admiraba la vida de esta «mártir de la caridad» —como él la llamó—, y creía en sus dones místicos. Pero no quedaba otro remedio que denunciar la herejía de su sistema, al que consideraba «una de las mayores tentaciones de nuestro siglo»[4], y apuntó a su pensamiento sobre Dios y la creación —su teoría más poética, si cabe— como el núcleo en que residía el gran error, el cual contradecía gravemente los dogmas más sólidos del catolicismo.

Para Simone Weil, glosando en esto un versículo de san Pablo (Flp 2,7), Dios se vacía en la creación, y dota a sus criaturas de una *falsa divinidad* de la que éstas a su vez habrían de vaciarse para que la creación tuviera por fin cumplimiento. En la estela de ese movimiento que describen el abandono y la restitución, la única forma de relacionarse justamente con Dios es «actuar como esclavo, mientras que se contempla con amor…»[5].

Moeller apreciaba una amalgama de doctrinas gnósticas, maniqueas y estoicas, junto a un contagio de misticismo extremo, en los textos en que Simone Weil desarrolla su pensamiento sobre Dios y la creación. Los síntomas aparecían descritos con nitidez en su estudio, y el diagnóstico de heterodoxia (o aun de pura herejía) se avenía con sus argumentos. Luego, a la hora de señalar la causa de semejantes desviaciones, Moeller, con trazas de psicoanalista circense, aseguraba que eran fruto de «la sexualidad reprimida de la autora», concluyendo que «si Simone Weil hubiera tenido hijos de su carne, jamás hubiera escrito lo que escribió»[6].

Este horrísono final (tan malsonante como decir que si el canónigo Moeller hubiera sido mujer yibutiana, «jamás hubiera escrito lo que escribió») no debería llamar a engaño sobre el acierto de la lectura de Moeller desde la perspectiva de la ortodoxia cristiana. Su reacción ante un misticismo y un ateísmo en la fe que conmovían los cimientos de la cultura parroquial y superaban el dogmatismo de la Iglesia con un lenguaje desnudo era de esperar; igualmente predecible su alabanza del modo de vida anticonvencional y heroico de Simone Weil. «Ella era mejor que sus doctrinas»[7], pensaba Moeller, quien desde el principio reconocía «atacar a su obra, no a su persona»[8]. Otros creyentes católicos, como el filósofo Gabriel Marcel o la novelista norteamericana Flannery O'Connor, se sumarían después a ese rechazo de los textos de Simone Weil y a la curiosidad, o a

la intriga, ante su vida. Así se explica la suerte corrida por su obra (que ha tardado ocho lustros en llegar a España, por ejemplo), frente a la fortuna de los sucesos de su biografía, de la que se han prodigado las versiones. Ignazio Silone y Georges Bataille la hicieron protagonista de novelas (el primero, en la inacabada *Severina*; Bataille, en *Le bleu du ciel*), y Liliana Cavani escribió un guión para rodar una película que nunca se realizó.

La filosofía de Simone Weil, que siempre quiso poner a prueba su pensamiento, una filosofía tan audaz como carente de ardides, corre, sin embargo, en paralelo al fatídico privilegio de su heroica vida. Por el contrario, escaso sería el interés por su experiencia sin el soporte del pensamiento que muchas veces la precede. En la defensa que trató de hacer Maurice Blanchot de la coherencia de este pensamiento por encima de sus contradicciones[9], se sugería la firmeza del nudo que dentro de la personalidad de Simone Weil enlazaba lo que podría llamarse la parte silenciosa de su alma con las decisiones externas que conformaron su destino. Sin duda trampearía ese destino quien con testimonios de última hora u otros trabajos artesanos se propusiera ignorar la correspondencia entre vida y obra, entre pensamiento y acción en Simone Weil.

No algo distinto de esa dialéctica rigurosa es lo que provocó que Simone Weil se mantuviera fuera de la Iglesia cuando en 1941, en Marsella, el dominico Joseph-Marie Perrin quiso inducirla al bautismo. Había más que mera honestidad intelectual en su gesto de impedirse cualquier acercamiento, ni siquiera formal, al catolicismo: «mi vocación me impone que me quede al margen de la Iglesia»[10]. Con la certeza de que el amor al prójimo o la belleza del mundo sustituían a la virtud que, según la doctrina de Roma, sólo se obtenía mediante los sacramentos, Simone Weil enumeró, diez meses antes de morir, los obstáculos —treinta y cuatro— que creía ver entre ella y el cristianismo[11]. Todos ellos remitían a una universalidad que la Iglesia

no alcanzaba a cubrir, y revelaban la necesidad de una limpieza filosófica de sus dogmas[12].

Naturalmente, nadie puede negar la legitimidad de una glosa cristiana de la filosofía de Simone Weil; no es dudoso, asimismo, que muchas de sus verdades puedan ser útiles para los cristianos. Conviene, sin embargo, no entorpecer el impulso de la mayor pensadora del amor y de la desgracia de nuestro siglo con molinos que no resistirían el ímpetu ni la pureza de sus aguas. En su breve existencia trató de desentrañar el grado y los modos de la participación de la gracia divina en el mundo, así como el punto de intersección de la misma con las leyes que lo dominan. Toda su vida anduvo buscando ese momento del encuentro entre la perfección divina y la desgracia de los hombres. Y lo hizo libérrimamente, sensible sólo a los rumbos que le marcaban sus propias experiencias espirituales. Su nudo interior nunca se aflojó. Que nadie lo desate ahora.

2. UN ARTISTA DEL HAMBRE

Simone Weil es como el artista del hambre de Kafka, un personaje que despierta un súbito interés no bien se conocen cuatro detalles de sus «capacidades», y al que luego se olvida por la avidez de nuevos espectáculos o porque el interés se muda en «repulsión hacia el espectáculo del hambre», mientras el artista adelgaza y adelgaza hasta lo insólito, hasta confundirse y ser barrido con la paja de la jaula en la que se le exhibe. Los dos exhalan la misma queja de que nadie vaya a recoger el legado de los secretos de su vocación.

Pocos días antes de morir, Simone Weil se sentía frustrada viendo que nadie hacía caso de sus palabras, mientras procuraban a su persona toda suerte de cuidados. Lamentaba que alabaran su inteligencia, en lugar de interesarse verdaderamente por lo que la misma era capaz de producir. Los elogios a su inteligencia no tenían otro objeto, según ella, que evitar respon-

derse a la pregunta «¿dice o no la verdad?», para no tener que tratarla, en consecuencia, como a una loca[13]. Como el artista del hambre, consideraba inmerecidas las verdades que creía poseer, y no dejaba de reprocharse que su propia mediocridad dictara en cierto modo el destino de las mismas.

> Si nadie se aviene a prestar atención a los pensamientos que, sin saber cómo, se han depositado en un ser tan insuficiente como yo, quedarán enterrados conmigo. Y si, como pienso, contienen verdad, será una lástima. Yo soy perjudicial para ellos. El hecho de que se hayan encontrado en mí impide que se les preste atención. (…) Me resulta muy doloroso el temor de que los pensamientos que han descendido sobre mí estén condenados a muerte por el contagio de mi miseria y de mi insuficiencia. Nunca leo sin estremecimiento la historia de la higuera seca. Me parece que es mi retrato. También en ella la naturaleza era impotente, y, sin embargo, no por ello se la excusó[14].

Siempre hubo en Simone Weil una conciencia de no tener derecho a nada de cuanto le sucedía. No tenía derecho a esas verdades como tampoco tenía derecho a vivir. En ella parecía no activarse el mecanismo de la razón y del instinto que fabrica argumentos para sustraerse al peligro, al dolor o a la muerte. Por ello vivió desviviéndose, y murió de dejarse morir como los antiguos filósofos estoicos. Todavía para Susan Sontag[15] era una existencia así la que en un momento hizo llamativa para la cultura contemporánea su doctrina, olvidando lo que Kierkegaard había dicho de Sócrates: que también la vida, como su enseñanza, «le había sido asignada…, y en la medida en que se la hubo de procurar por sí solo, no pudo por menos que entrar en contacto con las fatigas y el dolor»[16].

Nació Simone Adolphine Weil en París en 1909, y murió treinta y cuatro años más tarde en Ashford, cerca de Londres. *Strange suicide*, titulaba el periódico local que anunciaba su muerte bajo el subtítulo de *Refused to eat* («se negó a comer»), como si diera noticia de la defunción del artista del hambre kafkiano. Su corta vida tuvo, sin embargo, el esplendor de lo que permanece incandescente, la intensidad de lo que asciende.

Como alguien ha recordado recientemente[17], sufrió por todos los sufrimientos del mundo y combatió todas las injusticias de la tierra. Esa actitud sacrificial se manifestó en ella desde muy temprano como una secuela lógica de su amor a la belleza del mundo, un mundo en el que, como muy pronto comprobaría, reinaba la desgracia. Su padre, Bernard Weil, un médico de origen judío alsaciano, había sido movilizado en la Primera Guerra Mundial, y trasladado a Neufchâteau, Menton y Mayenne, lugares a los que le habían seguido su mujer, Selma, una judía de origen galiziano, y sus dos hijos, André y Simone. Allí tuvo ocasión de conocer la pequeña Simone los horrores de una de las guerras más cruentas de la historia, y pudo, con el incipiente uso de su razón, dirigir su pensamiento por primera vez hacia la miseria humana. Desde entonces, la desgracia fue para ella el gran enigma que ensombrece la vida de los hombres.

Entre juegos pedantes, que consistían en recitar largas tiradas de versos de los trágicos franceses y de poetas como Lamartine, enfermedades infantiles, primeros estudios muy libremente seguidos, y un obsesivo deseo de emular el genio escolar de su hermano André, tres años mayor que ella, fue formándose en Simone una conciencia social muy vigilante, que enseguida la inclinó del lado de los vencidos.

A los once años seguía a los parados que se manifestaban por el *boulevard* Saint-Michel, donde vivía[18], en un gesto que preludiaba sus preocupaciones políticas posteriores y sobre todo

su voluntad de contacto con la clase de los trabajadores manuales.

Años más tarde, en 1927, todavía comentaría a su amiga Simone Pétrement, que tomaba con ella el Metro donde solían coincidir con algunos obreros: «No sólo me gustan por un espíritu de justicia. Me gustan naturalmente, los encuentro más guapos que los burgueses». Ya en esa misma época pensaba que «el hombre más perfecto, el más auténticamente humano, es el que al mismo tiempo es trabajador manual y pensador»[19]. Que el pensamiento y la acción marcharan unidos fue la forma que adoptó su moral, el criterio que definió su personalidad y el móvil que orientó su obra.

No es, pues, azarosa la primera elaboración firme de su pensamiento: un concepto de trabajo que, tal como lo expone desde sus primeros artículos[20], trata de salvar la división entre trabajo físico y trabajo intelectual, sin desconocer que responden a esfuerzos de órdenes distintos. Todos los hombres deberían tener contacto con los dos tipos de trabajo, y los filósofos darían una muestra de su saber admitiendo que el trabajo manual está al ras de la contemplación y es un útil cierto para sentir y conocer verdaderamente el mundo.

Contagiada por un poderoso bacilo espiritual muy activo en la época[21], Simone fue una adolescente pascaliana, cuando apenas había leído a Pascal. Aunque se hallaba lejos todavía de presentir siquiera sus posteriores experiencias religiosas, la cercanía del autor de los *Pensamientos* propició una tendencia a desatender todo aquello que consideraba superfluo, y en primer término su aspecto. Simone Pétrement trazaba su retrato en aquel tiempo:

> Llevaba ropa de corte masculino, siempre el mismo modelo, una especie de traje a medida, con la falda bastante ancha y la chaqueta estrecha y larga, y los zapatos

siempre planos. Nunca se ponía sombrero, lo cual, en aquella época, era impropio de la burguesía. Todo ello componía un personaje singular que recordaba a la intelligentsia revolucionaria y que, por una u otra razón, tenía la capacidad de irritar a muchas personas, ya veces hasta de enfurecerlas[22].

En *Le bleu du ciel*, Bataille empleaba términos parecidos para describirla unos años después:

> Llevaba vestidos negros, mal cortados y sucios. Daba la impresión de no ver delante de sí, y con frecuencia se tropezaba con las mesas al pasar. Sin sombrero, sus cabellos cortos, tiesos y mal peinados, semejaban alas de cuervo a ambos lados de su cara. Tenía una nariz grande de judía delgada en medio de una piel macilenta, que sobresalía de las alas por debajo de unas gafas de acero. Te desazonaba: hablaba lentamente con la serenidad de un espíritu ajeno a todo; la enfermedad, el cansancio, la desnudez o la muerte no contaban para ella… Ejercía cierta fascinación, tanto por su lucidez como por su pensamiento alucinado[23].

Lo que podría haber pasado por una forma de expresar una rebelión, a Simone Weil se le cobraba al precio de un rechazo. El aislamiento es el destino de muchos seres singulares, pero en el caso de Simone Weil traducía su negativa a componendas con todo aquello que la desviara de la búsqueda amorosa de la verdad que motivó toda su existencia. Por eso, al margen de su aspecto bohemio, aparecía como poseída por un fuego o locura: «la locura de amor que transforma todos los modos de acción y de pensamiento de un hombre, una vez que se ha adueñado de él»[24]. Inevitablemente, una pasión tan poderosa excluía la participación de otros: su amor fue, por tanto, un amor desolado.

No parecía posible que alguien así pasara desapercibido. Pese a que la suya era una vocación de práctico anonimato que incorporaba la voluntad de perderse en la riada de la humanidad común, cuantos la conocieron o trataron creyeron hallarse siempre ante alguien «fuera de lo común». Nada extraña, pues, que cuando en 1925 ingresó en el Lycée Henri-IV para cursar sus estudios de Preparatorio, Alain, su profesor de filosofía, la llamara «La Marciana»[25].

Alain fue toda su vida un spinozista militante, un filósofo de la voluntad y del optimismo que no olvidaba destacar los valores de la obediencia y de la atención. En su personalidad tenaz convivían la confianza del campesino con la incertidumbre del pensador. Su encuentro con Simone Weil, una vez superada esa primera reserva al carácter vehemente a la par que ingrávido de la joven alumna; supuso para ésta el contacto con unos temas y una parentela espiritual que mantuvo de por vida. A la fecundidad del magisterio de Alain contribuyó tanto el acusado sentido de la realidad política de su discípula y su fe en el espíritu individual como, sin duda, la formación previa de la misma, educada, como su hermano André, en el agnosticismo de sus padres y en el laicismo de la enseñanza publica francesa, lo que la situaba en la mejor disposición para la siembra de una doctrina como la de Alain, que requería la mayor independencia de juicio y una gran apertura intelectual.

Destacar la importancia de Alain en el desarrollo espiritual de Simone Weil se ha convertido en un lugar común de todos sus biógrafos. Alain la enseña a pensar desde la duda y la descreencia y a servirse eficazmente de un lenguaje basado en el rigor[26]. Nadie, sin embargo, ha ido tan lejos como Simone Pétrement al indicar que la filosofía de Weil se construye sobre la de Alain y la prolonga[27]. En efecto, sorprende que los asuntos que la importaron siempre fueran los habituales en las clases de Alain, pero más aun que el tratamiento que recibían en sus de-

beres, los que periódicamente debía entregar a su profesor, anunciaran de modo tan transparente el pensamiento de su madurez. En uno de esos deberes de clase, que puede considerarse como el primer texto de Simone Weil[28], se prefiguran su vida y su obra enteras: la pureza como fidelidad a sí mismo; el acto bueno como acto imprevisible al que luego se le reconoce la justeza, como a la obra de arte; el heroísmo redentor como el grado más alto que puede alcanzar la acción que no busca ningún provecho.

El legado de Alain va más allá de los pilares en los que se asienta su filosofía: Platón y Spinoza, Descartes y Goethe, Kant y Balzac o Kipling, Leibniz y Moliere, Marco Aurelio y Lucrecio. Le importan ingredientes tan esenciales del pensamiento weiliano como los conceptos de gratuidad, necesidad, o fe. A propósito de la gracia, considera que toda coincidencia entre nuestro deseo y la respuesta de las cosas es un favor de la naturaleza, una especie de cumplimiento de un acuerdo secreto establecido entre ella y nosotros, por el cual acabamos «sintiendo que las cosas nos aman»; y añade: «El sentimiento religioso tal vez está hecho enteramente de esa confianza en el mundo»[29]. Por otro lado, y en una frase que por estilo e intención se diría escrita por Simone Weil, afirma que «cuando se cede sin precaución a las necesidades interiores, se desciende muy abajo»[30]. «Creer es agradable», dice Alain en otro sentido, para después rematar: «La creencia es esclavitud, guerra y miseria… La función de pensar no se delega»[31]. Esta exaltación de la incredulidad está en la línea de Simone Weil de rechazar las creencias supersticiosas que proporcionan consuelo, si bien su repudio se relaciona más con el uso del sufrimiento que determinadas creencias echarían a perder al endulzar los avatares de la existencia.

Claro que el relieve que adquieren éstas y otras cuestiones también comunes, como el tiempo, el bien y el mal y la belleza,

en el pensamiento de Simone Weil desborda el signo práctico del pensamiento de Alain, pero no cabe duda de que la primera sigue al otro más allá del enfoque, del mero punto de vista. Por decirlo gráficamente, es como si Alain hubiera hecho un croquis de un edificio en un papel, y Weil lo hubiera levantado, lo hubiera construido apuntando hacia arriba, hacia el cielo. El carácter moral de la filosofía de Alain se reviste en Simone Weil de una sustancia metafísica y mística.

El paso por la École Normale Supérieur, la prestigiosa institución de la parisina rue d'Ulm, no la apartará de Alain, a cuyas clases seguirá asistiendo Simone Weil intermitentemente después de 1928. Es más, como una consecuencia del flanco político que la filosofía de Alain ofrecía y de sus propias inquietudes, Simone se vuelca en una intensa actividad. En sus *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Simone de Beauvoir, que en aquella época coincide examinándose con ella en la Soborna, la recuerda atravesando los corredores del viejo edificio universitario con un número de *Libre Propos* en un bolsillo y *L'Humanité* debajo del brazo[32]. Sin militar en partido alguno, pero sin abandonar nunca el ámbito de la izquierda, lo que le gana el apodo de «virgen roja», Simone se afilia al movimiento pacifista de la Liga de los Derechos Humanos, e impulsada por el valor que atribuye a una cultura obrera da clases en una suerte de Universidad popular en París, tarea que proseguirá en las Bolsas de Trabajo de Saint-Étienne y de Firminy durante los años de estancia en Le Puy y Roanne, explicando economía política a grupos de mineros y obreros. Todos sus artículos de este tiempo de finales de los años veinte y principios de los treinta, recogidos en diversas revistas casi todas ellas de origen sindicalista, reflejan su propósito de definir las «condiciones de una cultura obrera» a partir del reconocimiento de que cada etapa de la historia humana ha asistido a «la dominación de los que saben manejar las palabras sobre los que saben manejar las cosas»[33].

No muy lejos de esa preocupación se halla la orientación dada al problema de la ciencia en su tesina para el Diploma de Estudios Superiores[34]. En medio de una aguda reflexión sobre lo que la ciencia moderna nacida de Descartes puede aportar a la igualdad ya la libertad humanas, Simone continúa asignando al trabajo físico un papel esencial en la percepción y en la representación de la realidad. Su teoría de la percepción se resume en la muy fértil imagen de que el cuerpo actúa para el entendimiento como el bastón de un ciego, que comunica el obstáculo advertido por su punta a la empuñadura que lo sostiene. El objeto de la ciencia, entonces, no es añadir nuevos conocimientos verdaderos al entendimiento, puesto que, sabiendo *por el cuerpo que el mundo es extenso*, lo sabemos todo, sino propiciar que el espíritu controle la zona de la imaginación que la percepción deja sin ocupar.

Cuando en 1931 obtiene su cátedra de filosofía y es nombrada profesora en Le Puy, Simone Weil está ya resuelta a rechazar una militancia política que nunca abrazó, y aceptar una militancia sindical en la creencia de que la clase obrera debía quedar unida mucho más por su función en la cadena productiva que por sus opiniones. Sus simpatías se dirigen hacia las esferas del sindicalismo libertario, que giran en torno a las revistas *La Révolution prolétarienne* y *Le Cri du Peuple*, y cuya ética y tradición asume como propias. Ahora, Simone no irá detrás de las manifestaciones de parados, como hacía de niña, sino que las encabezará, como ocurre en diciembre de 1931 en Le Puy. Tampoco se inmutará ante las consecuencias académicas que su actitud provoca. La amenaza de destitución de su puesto de docente no la aparta de su lucha junto a los obreros y parados de Le Puy, ni de su voluntad de imitar sus condiciones de vida, que alcanza cotas de exageración hilarantes cuando, en el frío invierno del Macizo Central, renuncia a calentarse porque piensa que los obreros no puede hacerlo. De propósito, es una

novia de la pobreza que reserva para sí la cantidad correspondiente al subsidio de un parado y reparte el resto de su sueldo de profesora. El adoptar el rango del último ser de la ciudad no es sólo un acto de comunión con la desgracia, sino que constituye además un modo de engrandecimiento, tanto filosófico, porque deja franco el espacio a lo que san Juan de la Cruz llamaba la «noche del sentido» (*Subida*, 1, 13, 5-7 y 11-12), cuanto metafísico. Así puede decir en *La gravedad y la gracia*: «Sufrimiento: superioridad del hombre sobre Dios»[35].

Es en el terreno de la ideología donde se libran las primeras diferencias con el maestro Alain, cuya moderación choca con el anarquismo proudhoniano de su antigua discípula. No hay más que ver el artículo que en el mismo número de los Libres Propos dedica cada uno a la muerte de Aristide Briand, el ministro socialista francés que en su última etapa había trabajado por la aproximación franco alemana y por el desarme general. Alain calificó de ridículo el encendido despropósito de Simone Weil[36], y ésta escribió a sus padres que no sabía bien cuál era más ridículo, si el suyo o el de Alain[37].

En el artículo sobre Briand asomaba desde luego el espíritu impulsivo y temerario de Simone Weil, pero también su decepción por la acción de la izquierda tradicional europea (comunistas y socialdemócratas). En el verano de 1932, muy preocupada por la situación en Alemania y atraída por la proverbial fuerza de sus organizaciones obreras, Simone había decidido pasar unas semanas visitando Berlín y Hamburgo. A su vuelta, y una vez en Auxerre, su nuevo destino académico (donde la prensa la recibe como a una «activista moscovita»), escribe una serie de artículos, publicados a lo largo del año escolar[38], en los que con profética inteligencia alerta sobre el alcance de la crisis alemana, destacando en ella la desunión entre socialdemócratas y comunistas. Replegados los unos sobre sus propios intereses, y ciegos ante la historia los otros, no habían sabido sumar sus

fuerzas contra el peligro del hitlerismo antirrevolucionario y demagogo. La KPD se había mostrado sorda a los llamamientos de la SPD para formar un *frente único* de oposición al nazismo. El sectarismo comunista, muy desdeñoso con los socialdemócratas (a los que, no obstante, Simone Weil trata en ciertos momentos de «socialfascistas»), había colocado a Alemania a las puertas del infierno nazi.

El horizonte político de Simone Weil desborda en realismo los límites asfixiantes del movimiento revolucionario de la época. Pero si toma la iniciativa de revisar los principios liberadores del marxismo, no es, ni mucho menos, porque prefiera una doctrina conservadora de la historia. De dicha iniciativa se sigue la elaboración de «uno de los mensajes sociales más importantes de nuestro tiempo»[39], que comienza con un laborioso artículo, «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?», en el que Simone Weil advierte que algunos dogmas marxistas han operado a modo de costuras de la realidad[40]. A la vista del sistema soviético, las formas de opresión son independientes del régimen legal de propiedad. A las formas tradicionales de opresión está a punto de sustituirles en todos los sistemas una nueva: «la ejercida en nombre de la función»[41] por una casta burocrática surgida de una aberrante división del trabajo. Simone Weil concluye con pesimismo que el poder de una clase sobre otra tiene que ver con el predominio, dentro del entramado social, de una función (la defensa, el transporte, la coordinación técnica, etc.), por lo que la sola esperanza que le queda al proletariado es la de llegar a comprender un día las causas de su derrota para poder aceptarla desde la resignación intelectual.

Trotsky reaccionó con dureza a este artículo, al que tachó de «fórmula de liberalismo antiguo aderezada con una barata exaltación anarquista»[42]. A Simone Weil, más que indignarla, las palabras del exiliado ruso la divirtieron, y ese mismo año de

1933, al volver en vacaciones de Navidad a París desde Roanne, donde había sido destinada para el curso 1933-34 a petición propia, consiguió que sus padres cedieran una parte de su vivienda para que pudiera celebrarse una reunión de Trotsky con unos correligionarios suyos, lo cual le daría la oportunidad de hablar con él. La conversación entre ambos acerca de si Rusia era o no un Estado obrero fue subiendo de tono, hasta el punto de que Trotsky gritó en diversas ocasiones[43]. Después de la reunión con sus compañeros, Trotsky, que no logró, a lo que parece, todos sus objetivos, declararía a los padres de Simone Weil: «Pueden ustedes decir que la Cuarta Internacional se ha constituido en su casa»[44].

Con el mencionado artículo de «Perspectives» Simone Weil colocaba el bastidor de lo que ella misma iba a considerar su «gran obra», «su legado», las *Réfléxions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Escrito en un periodo de seis meses previo a su entrada a trabajar en una fábrica, y pensado originalmente como artículo destinado a *La Critique sociale*, que cerró antes siquiera de que lo hubiera comenzado, lo que propició que el proyecto madurara hasta alcanzar finalmente la dimensión de un ensayo de un centenar de páginas, este texto evidencia de entrada una pérdida total de fe en la revolución, que sólo sirve paca el heroísmo inútil de la clase obrera y acaba reproduciendo en su seno los defectos del régimen que derriba (burocracia, maquinismo, desprecio del individuo, separación del pensamiento y la acción, suplantación de los medios por los fines, etc.), y una cierta amargura por el fracaso del ideal de la Ilustración que no había logrado quebrar el proceso de especialización en las tareas humanas en el cual reside en última instancia el germen de la desigualdad y la opresión. La manera propuesta por Simone Weil de superar el «miedo vertiginoso que produce la pérdida de contacto con la realidad»[45], el desarraigo que domina la época merced a los sucesivos errores de

interpretación de los mecanismos que facilitan la explotación de unos hombres por otros, combina lo heurístico y lo utópico. Su fórmula parte de la superioridad del individuo, que piensa, sobre la colectividad, que no tiene pensamiento, desplazando el eje del análisis a la organización del trabajo. El pensamiento y la acción definen la libertad, mientras que son el deseo y su satisfacción instrumentos para la esclavitud. Sólo el trabajo manual como factor de equilibrio entre el espíritu y la materia puede hacer consciente la vida, producir para el hombre su propia existencia natural, de manera que «la civilización más plenamente humana será aquella que tenga al trabajo manual como centro, aquella en la que el trabajo manual constituya el valor supremo»[46]. Simone Weil postula una sociedad de hombres iguales y libres cuyas relaciones estarían soldadas por la amistad, la cual sustituiría en el terreno de las tareas a la amenaza una vez destruida la jerarquía actual.

Alain recibió el manuscrito, que no llegaría a publicarse hasta 1955, con grandes elogios: «Su trabajo es de primera magnitud», le escribió a Simone: «Estoy seguro de que trabajos de este tipo, en la forma que usted le da, tan suya, tan seria y rigurosa, armada de continuidad y con peso, son los únicos que dejan abierto el futuro próximo y la verdadera Revolución»[47]. También para Albert Camus la obra supone un hito de la filosofía de nuestro tiempo: «Desde Marx…, el pensamiento político y social no había producido en Occidente nada más penetrante y profético»[48]. Y en los círculos del proletariado combativo se engrandece su figura: «Es el único cerebro que ha tenido el movimiento obrero en muchos años»[49], afirmó Boris Souvarine, el crítico biógrafo de Stalin y director del «Círculo comunista democrático» del que formaron parte Bataille, Michel Leiris, Paul Bénichou y Raymond Queneau.

Al final de su vida, en *L'Enracinement,* Simone completaría el cuadro otorgando al trabajo físico la mayor de las significacio-

nes espirituales y colocándolo en el centro de toda organización social que aspirara a la justicia[50]. Pero por entonces necesitaba preservarse de la afrenta a la que estaban sujetos, a su juicio, los teóricos de la revolución, como era el uso de una desgracia ajena, la de la condición de las clases más despreciadas, y conocer por sí misma el funcionamiento de la opresión, la experiencia del trabajo físico en una de sus expresiones más descarnadas: la de la industria racionalizada de la época.

Existe un antecedente temprano de esa necesidad según se desprende del primero de los nueve poemas que escribió a lo largo de su vida[51]. Con ecos de la poesía de Afred de Vigny, Simone enfrenta el cuerpo hermoso y desocupado de una muchacha rica a los imperativos de la naturaleza ya la ceguera del destino, y reprocha con dureza la vaciedad existencial de las jóvenes de su clase. Aparecen ya la fábrica, el esfuerzo, la obediencia. El personaje de la muchacha rica pasea esos paisajes como si hubiera caído en ellos: es obrera a la fuerza, prostituta a la fuerza, desgraciada a la fuerza. Pero a la muchacha rica todo eso no le parecen sino cuentos, y sonríe «ajena a la suerte de tus hermanas miserables». En la estrofa final, la voz del poema la desafía a que rompa la pantalla que la separa de la realidad y que «esconde a los mortales ya Dios», y se exponga «desnuda a los vientos de un universo helado».

La disposición a trabajar en una fábrica culmina, pues, un demorado proyecto, y coincide con su decisión de alejarse de toda práctica política. Cruza de ese modo un umbral que parte de la asunción de un fracaso, el de la teoría política, tal como se aprecia en las diferencias que mantuvo con Bataille en torno al concepto de revolución[52], para adentrarse en un ámbito donde otro fracaso acecha, una nueva derrota que no sólo se desprende de su debilidad física y de su falta de habilidad corporal.

Durante un periodo de nueve meses, Simone Weil, que en junio de 1934 había pedido un año de excedencia por razón de

estudios, abandona su vida docente para llevar una existencia de obrera. Opta, en fin, por abrazar una peligrosa profesión, algo así como una profesión de pureza, que en adelante combinará con su fuerte apego por lo concreto. Así, el 4 de diciembre de ese mismo año consigue su primer empleo como peón en la empresa Alsthom de componentes eléctricos. Deja la casa de sus padres y se instala en una buhardilla de la misma calle en que está sita la empresa. El trabajo a destajo y la inhumana organización de la factoría le producen los primeros sufrimientos, y un mes después enferma. Recuperada de una otitis, vuelve a Alsthom, donde continúa trabajando hasta el 4 de abril de 1935.

He ahí sus primeros tratos con el agotamiento físico y el dolor, con el embotamiento intelectual, con el hambre (pues renuncia a comer lo que no pueda pagarse con su salario, y éste es mínimo al principio), con el hastío, el asco o la sequedad producida por el tiempo al introducirse en el cuerpo sometido al esfuerzo maquinal, con la humillación, en definitiva con las cruces del obrero. Pero tal vez lo que más siente es que ese modo de organizar el trabajo exilia del hombre la facultad de pensar. Es cierto que el ejercicio de pensar dificulta la tarea manual sometida a un ritmo de productividad óptimo y la hace más lenta e ineficaz, como no lo es menos que eludiendo la reflexión sobre la propia condición y la inhumanidad del sistema productivo se evitan otros sufrimientos. En ese estado de cosas, advierte Simone Weil, trabajo manual y pensamiento se excluyen, y se dificulta mucho cualquier tentativa de encontrar desde dentro algo que fracture estas modernas formas de esclavitud industrial. Finalmente, se declara vencida:

> El agotamiento acaba por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi estancia en la fábrica, y me hace casi invencible la tentación más fuerte de todas las que

> comporta esta vida: la de no pensar como único y exclusivo medio de no sufrir[53].

¿Cuántas anotaciones como ésa debería haber hecho en su Diario, el llamado Journal d'usine, merced al cual conocemos su experiencia obrera día a día, antes de ceder en su propósito de buscar la llave de la liberación de los obreros en comunión con sus condiciones materiales de vida? Parece que ninguna más. Sin embargo, una semana después, el 11 de abril, era contratada en unos talleres de fundición y, tras ser despedida de los mismos, conseguía de nuevo trabajo en las factorías Renault como fresadora, y aún después de perder ese empleo, llegaría a solicitar otro, sin obtenerlo, en una fábrica de Rosieres. Fueron en total seis meses de trabajo; en un momento de su *Journal d'usine*, mientras trabajaba en Renault, hacía balance de su experiencia:

> Se da uno cuenta de la propia importancia… (La pertenencia a) la clase de los que no cuentan ni contarán jamás[54].

Sus anotaciones en el Diario, llenas de números sobre las piezas que ha de taladrar, las chapas que ha de cortar o los cartones que ha de troquelar, las horas que ha de hacer y los cálculos de la prima del destajo o del salario, están salpicadas de reflexiones breves como esta última, de gran agudeza y realismo, junto a la reseña de los menudos incidentes del trabajo: las piezas estropeadas, las broncas de los encargados y jefes, las pésimas condiciones (el frío helado de los vestuarios, el peligro de las máquinas, etc.), la exigencia física, las envidias entre compañeros, los ordinarios allanamientos de la dignidad, las injusticias…

Existen otros textos de Simone Weil referidos a su experiencia, en general más meditados por posteriores, como son todos los que integran el volumen de *La condition ouvrière*[55], pero es

difícil hacerse una idea por ellos de dónde contabiliza ella el sufrimiento: «En cuanto a mí, debe usted preguntarse qué es lo que me permite resistir la tentación de evadirme, ya que no existe necesidad alguna de que me someta a estos sufrimientos. Voy a explicárselo: lo que me pasa es que, ni aun en los momentos en que ya no puedo más, siento semejante tentación. Estos sufrimientos no los siento como míos, los siento como sufrimientos de los obreros, y el que yo personalmente los asuma o no me parece un detalle sin importancia»[56]. ¡Cuánto hay de esa actitud en la conducta de alguien como T. E. Lawrence, cuya obra admiraba especialmente Simone Weil! En medio de las desdichadas circunstancias de su vida con los árabes, Lawrence era consciente de su anormalidad:

> Al igual que mi manera de concebir la guerra estaba sobreintelectualizada porque yo no era un soldado, también mi actividad estaba sobreelaborada, porque yo no era un hombre de acción[57].

No importa en qué sentido se fabrica la necesidad (una orden de su gobierno con el fin de descubrir entre los focos rebeldes árabes un jefe capacitado para encabezar la rebelión contra los turcos, en el caso de Lawrence; un loco amor por la verdad latente en un proyecto de tesis sobre la relación entre la organización social y la tecnología moderna, en el de Simone Weil), la práctica de su ascesis parece apuntar, no ya al propio endurecimiento, sino al horizonte de una justicia humana. «No radica el bien y el mal en el sufrimiento, sino en la actividad del ser racional y social» dice Marco Aurelio[58]. Y en ambos se dan las dosis suficientes de piedad y compromiso para que su acción resulte consciente y eficaz a la postre, muy al margen de la transparencia de sus perspectivas de éxito o fracaso.

En *Venise sauvée*[59], expresa Simone Weil, a manera de consecuencia extrema, la posibilidad de estrago que contiene un acto

de piedad enfrentado al sentimiento de un deber. Este conflicto lo encarna Jaffier, que se perfila así como un héroe de la estirpe de Arjuna y Antígona, o del Abraham de Kierkegaard en *Temor y temblor*, que «actúan» siempre sin remedio y prefieren ser vencidos a vencer, en el sentido de renunciar a lo menos doloroso. Ésa es la línea de renuncias de la filosofía ética que arranca de Sócrates. Como muy bien ha visto Gabriella Fiori[60], Jaffier es, como la propia Simone, un personaje refractario a la irreal, que quiere trasladar su pensamiento y su amor a la acción política.

De su experiencia en las fábricas, obtiene Simone Weil una conciencia de esclava; una imprecisa idea de organizar el trabajo de modo que el obrero, merced a una sólida formación y a la ausencia de especialistas, tenga una visión inteligente y general de todo el proceso productivo; una constancia de la necesidad de cambio de rumbo tecnológico, a partir de una brecha espiritual en la ciencia moderna, y en último término un modelo para pensar la sociedad entera[61].

Tras unas semanas de descanso en España y Portugal para recuperarse de «aquel contacto con la desgracia» que le había dejado «el alma y el cuerpo hecho pedazos»[62], vuelve a la enseñanza de la filosofía, esta vez en un establecimiento de la ciudad de Bourges. Será su último curso completo como profesora, puesto que su siguiente destino en Quimper para el año 1937-1938 quedará en suspenso a partir del segundo trimestre por el agravamiento de una enfermedad que padecía desde 1930, una sinusitis frontal larvada que se manifestaba con intensísimos dolores de cabeza. No obstante, continúan rondándole las mismas inquietudes. De hecho, no ha roto aún las relaciones con el mundo de la fábrica, se cartea con algunos directivos (A. Detoeuf y v. Bernard), escribe para una revista de empresa deliciosos y penetrantes textos («Antigone», «Electre») que tratan de acercar a los obreros las tragedias de Sófocles, y

recibe con «alegría y puro gozo»[63] las huelgas y ocupaciones de fábricas de 1936 al día siguiente de la victoria del Frente Popular en las elecciones de mayo de ese año.

Dos semanas después de que estalle la Guerra civil española, Simone Weil parece contradecir su trayectoria de pacifista irreductible desde 1930. Tal como escribiría en 1938 a George Bernanos[64], no puede impedirse «moralmente la participación en esa guerra», de manera que se enrola como brigadista e interviene, junto a un comando de veintidós anarquistas extranjeros encuadrado en la «Columna Durruti», en algunas de las primeras y más leves escaramuzas en el recién abierto frente de Aragón[65]. El argumento que exhibe ante el mismo Bernanos es que le horroriza «la situación de los que quedan en la retaguardia»[66], apelando sutilmente de nuevo a su espíritu sacrificial. Aun aquí existe un paralelo con la vida de Alain, quien, habiendo sido antes y después un propagandista de la paz, se alistó voluntario en la Guerra de 1914.

No es muy larga la estancia de Simone en España, ya que se interrumpe apenas un mes y medio después de su llegada merced a un percance casi doméstico: tropieza en la cocina de campaña con una sartén de aceite hirviendo que le abrasa la pierna, y ha de ser evacuada. Pero su pacifismo, al contrario de lo que pudiera pensarse, no queda tocado, sino que se afianza de tal forma que sirve de palanca, desde su debilidad o contradicción aparentes, a un empeño de un alcance y un radicalismo mayores si cabe. En efecto, Simone Weil había defendido al margen de su postura personal la neutralidad del gobierno de Léon Blum en la contienda española, pero ahora no sólo iba a mantener su defensa, sino que además, dentro de una estrategia que caracteriza su pensamiento, iba a expandir al límite la idea en que se sustentaba. Puesto que la decisión de no intervenir en España atendía sobre todo a la prudencia para no encender la mecha de un conflicto generalizado en Europa, la misma pasi-

vidad debía observarse en el caso de que Alemania invadiera Checoslovaquia o reconquistara Alsacia-Lorena, o las colonias se independizaran: «Que no se diga que hay algo en el mundo que nos sea más querido que el pueblo español»[67]. De producirse incluso la amenaza de una agresión directa, era preferible admitir de antemano la humillación de la derrota al enfrentamiento alimentado por la esperanza de una victoria: «Pienso… que la derrota no es una catástrofe peor que una guerra victoriosa; son dos catástrofes iguales», escribió al secretario general del sindicato C. G.T., René Belin[68], casi calcando aquella frase del Rimbaud antimilitarista: «Como todos los éxitos, las victorias militares constituyen desde siempre catástrofes culturales».

Sin embargo, cuando las condiciones bélicas en Europa cambian trágicamente y el horizonte de la guerra parece ineludible por el empuje expansionista de Hitler, Simone abandona su pacifismo sin reservas en medio del arrepentimiento por «la criminal negligencia»[69] cometida con su país por haber apoyado hasta 1939 el movimiento pacifista. No obstante, sobre ese reconocimiento de culpa y su nueva postura de, llegado el caso, defenderse inevitablemente frente a Hitler, exige a Francia un fortalecimiento moral, un gesto que convierta la guerra contra Alemania en una causa justa a sus propios ojos ya los del mundo: que inicie el proceso de desmantelamiento de su imperio colonial[70] y lave su pasado de Estado centralista y dominador. Al imperio colonial francés apunta como una reproducción de las ansias de dominio de Hitler en esta época. Para oponerse a él con las manos limpias, para evidenciar más clamorosamente que las suyas están ensangrentadas por el crimen, no sólo conviene transformar el Estado anulando su carácter dañinamente centralista que lo haga más eficaz a la hora de resistir y oponerse a la invasión, sino acabar con el régimen colonial y esclavista en los territorios de Ultramar.

De nuevo, como pidiendo rescate por su propia flaqueza o haciendo de la necesidad virtud, Simone Weil transforma su argumentación en una clave que soporta toda su filosofía política: excluir la fuerza con los débiles para poder soportar la fuerza de los fuertes.

Esa capacidad para la voltereta argumental es el motivo de que siempre se tenga la impresión de que Simone Weil no cede un ápice a la coherencia en su pensamiento aun cuando mude de posición. El tránsito de «su pacifismo incondicional a la aceptación de una guerra inevitable»[71] tiene como hitos, según se ha visto, ésos que marcan las circunstancias históricas, pero su pensamiento se ancla tan sólidamente en lo universal que parece no estar conectado al mecanismo que arrastra a otros por los sumideros de la historia y la sociedad. Y ello, o precisamente, sin desviar ni un momento la atención del acontecer del mundo. En un artículo de prodigiosa penetración que prefigura ese tránsito a que me refiero[72], compara a la Alemania de Hitler con el Imperio romano, y ataca sin piedad la entidad de un Estado totalitario y centralista como el alemán, heredero de una creación debida a Richelieu ya la monarquía francesa del siglo XVII. Sobre una plantilla de la civilización romana elaborada a partir de las lecturas del griego Polibio, del filoheleno Diodoro de Sicilia, y de Apiano, que escribe en griego, además de la de César, y que le proporcionan una perspectiva casi helénica de Roma, Simone Weil despliega los datos que posee de la expansión hitleriana no sin antes revisar el juicio de la historia sobre los romanos. La aureola de pueblo civilizador y el prestigio ganado por sus acciones y conquistas, que la cultura occidental ha transmitido, sólo son fruto de su habilidad para revestir de legitimidad una política exterior tan agresiva como la de Hitler, basada en los mismos medios de la perfidia y el engaño. Deliberadamente, Roma rompió el lazo espiritual que la unía con Grecia, prohibió los cultos helénicos y expulsó a sus

filósofos, y frente al bien ya la pureza que encarnaba la cultura griega, asentó su poderío en la fuerza que corrompe el alma del hombre, como se aprecia en el hitlerismo y en todos aquellos Estados que, como el de la Francia de Luis XIV o de Napoleón, fundan su organización en la idolatría de los grandes y en el crédito ilimitado a su desmesura.

3. LEJOS DE LOS CÁLIDOS BAÑOS

Toda desgracia del hombre no es más que el efecto del despliegue de una fuerza. Ese enlace de estos dos conceptos capitales en la filosofía weiliana (*malheur* y *force*) en ningún lugar está más y mejor expresado que en la *Ilíada*. El texto fundamental de Simone Weil de este periodo (1938-1939) responde a una profunda meditación sobre el poema homérico, comenzando por la ley que lo preside, lo que los griegos llamaban la Gran Diosa Necesidad o el «Destino Fuerte»[73]. Esa necesidad o destino, a cuyo imperio están sometidos todos los hombres, logra componer un orden equilibrado por el hecho mismo de que nadie se salva de padecerlo: «A fuerza de ser ciego», dice Weil, «el destino establece una especie de justicia, ciega también ella». El poema muestra de manera extraordinaria cómo el héroe cede siempre a la fuerza, tanto si la ejerce como si la sufre, cómo todo desaparece ante la perspectiva brutal del consentimiento a un destino despiadado, y cómo el uso moderado de la fuerza es una ilusión. La fuerza hace del hombre una cosa, el «inútil peso de la tierra»[74], y el cadáver es la máxima expresión de esa cosificación, el efecto supremo de la fuerza, como la muerte física es el grado sumo de la desgracia.

Todo el poema transcurre «lejos de los cálidos baños»[75] que vanamente esperan a Héctor para después de la batalla. Héctor no va a llegar nunca a sentir su dulzura porque ha muerto a manos de Aquiles. En el entorno de Aquiles, en el entorno del fuerte, no cabe el pensamiento, se actúa ciegamente, sin detenerse en lo azaroso que es el signo de esa fuerza, sin reparar en

la índole esclavizante de su peso, en el límite peligroso de su alcance. Lo que poseía el mundo griego, y que está en la base de su cultura, era la fe en un modo indiscriminado y providencial de producirse la necesidad que restituía el equilibrio, en el movimiento basculante de la desgracia, en una especie de *geometría de las fuerzas*: «Nosotros solamente somos geómetras delante de la materia; pero los griegos lo fueron antes en el aprendizaje de la virtud». Tal vez por ello, todo el desarrollo de la ciencia moderna ha perseguido dominar el mundo amparándose en la presunta superioridad del hombre sobre él mismo. El objeto de esta ciencia no es ya el Bien y la Belleza, como en Platón, sino el poder.

También para Simone Weil «casi toda la vida humana ha transcurrido siempre lejos de los cálidos baños». Pero en medio del escenario de violencias que tan dolorosamente contrasta con la delicadeza de esa otra vida que evoca el agua dispuesta para el baño reparador, la dialéctica de la fuerza se rompe por algunos resquicios. Al cabo, los héroes griegos son hombres que recuperan su alma cuando aman puramente: en la amistad, en el amor filial, en el fraterno, en el conyugal, en el compañerismo. El más elevado de todos esos gestos de irreprochable pureza visibles en la *Ilíada* en un marco de daño y vergüenza, humillación y herida, desesperación, miseria y esclavitud, es el de la amistad y la admiración por el enemigo. En realidad, la amargura que deja la sucesión de episodios en los que rige la ley que «subordina el alma humana a la fuerza» o a la materia procede por contraste de la virtualidad de esa ternura:

> Nada de lo que es valioso, esté o no destinado a perecer, se desprecia; la miseria de todos queda expuesta sin disimulo ni desdén; ningún hombre queda por encima ni por debajo de la condición común a todos los hombres; todo lo que queda destruido, se llora. Vencedores y vencidos son también prójimos, y, en el mismo senti-

do, son los semejantes del poeta y del oyente. Si alguna diferencia existe es la de que tal vez se siente con mayor pesar la desgracia de los enemigos.

Ése es el verdadero carácter del poema, que enseña que el conocimiento de la fuerza y el sentimiento de la desgracia son en igualdad las condiciones de la justicia y del amor humanos. Una civilización que ignora alguno de esos principios (fuerza o miseria) no podrá aspirar a la justicia (porque los individuos establecerán diferencias entre sí) ni conocerá el amor (porque cada individuo creerá que la miseria nunca le afectará a él). Al contrario, una civilización que los tiene presentes, aunque uncida a la necesidad, desarrollará un instinto para captar la debilidad y no aprovecharse de ella.

Entretanto, Simone Weil viaja por dos veces a Italia, en las primaveras de 1937 y 1938, y en la Semana Santa de ese último año visita la abadía benedictina de Solesmes. A menudo, los biógrafos insisten en presentar esta época como la de la «conversión» de Simone Weil, el momento en que se produce un giro en los asuntos de su vida y en la materia de su obra.

Italia le proporciona la posibilidad de contacto con el espectáculo de la hermosura del mundo: oratorios, monasterios, paisajes, pero también gentes, ambientes, sabores, fundidos en una belleza nunca vista antes. En uno de los lugares más representativos de la vida del Pobrecillo de Asís, la capilla de Porziuncola de Santa Maria degli Angeli, descubre que el arte es la sola realización humana que cabe ser adorada y divinizada, y, en paralelo con Platón[76], hace de la belleza un sacramento con sus virtudes sobrenaturales y un doble aspecto, nutritivo y contemplativo: «La belleza es algo que se come, es un alimento», y «lo bello es lo que se puede contemplar. Una estatua, un cuadro que podemos estar mirando durante horas. Lo bello es algo a lo que se puede prestar atención»[77]. En el relato que del suceso le hace en 1942 al dominico J.-M. Perrin, Simone afirma que «al-

go más fuerte que yo me obligó a ponerme de rodillas por primera vez en mi vida»[78]. Es el inicio de una rueda de experiencias que combinan un dolor físico extremo en forma de intensísimos dolores de cabeza con una disposición al amor en absoluto y al disfrute de esa belleza terrena, y un sentimiento de que su mirada sobre el mundo recibe aquiescencia sobrenatural. Todo ello dado en medio del desapasionamiento propio de un estoico, de la resignación de un rehén, y de un cierto distanciamiento sentimental que acaba finalmente superado. En el curso de la celebración de los oficios en Solesmes, «el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre»[79]. Poco más tarde, es la recitación de un poema del poeta metafísico inglés Georges Herbert lo que desencadena «un contacto real»: «el propio Cristo bajó y me tomó»[80]. Unos meses después, «en un momento de tremendo dolor físico, y mientras me esforzaba por amar… sentí… una presencia más personal, cierta y real que la de un ser humano…»[81]. Y lo mismo continuará sucediendo desde entonces en otras ocasiones que ella no refiere en detalle. Un nuevo e imprevisto centro de abordaje de la realidad se instala en su espíritu, un centro que procura la vivencia de abolir límites inasibles, los efectos de una sublime nupcialidad llena de esclarecimientos.

¿Quiere esto decir, como sugieren los biógrafos citados, que después de experiencias de esa dimensión el pensamiento de Simone Weil deja de tener por objeto este mundo? ¿Que su atención se desvía verdaderamente de «las cosas de aquí abajo»? ¿Que esa nueva conciencia la inhibe en absoluto de la acción? Se ha tratado de catalogar su misticismo pensando que de su tipificación se desprenderían claves con que enfrentarse a los nuevos conceptos que incorpora su filosofía[82]. Se ha intentado presentarlo como una salida «casi lógica», aunque en oposición, a la filosofía de la voluntad de Alain, lo que en adelante determinaría que su búsqueda solamente siguiera ya un rumbo

que la condujera a una explicación ya una legitimación de esa experiencia mística[83]. Pero no conviene olvidar la posición al respecto de la propia Simone Weil, quien consideraba que si por «conversión» se entendía un cambio radical de orientación, no tenía sentido alguno aplicárselo a ella[84], puesto que su pensamiento no había sufrido nunca rupturas, sino simples cargas de profundidad. Más bien se contemplaba como alguien cuyo desarrollo espiritual no obedecía a otra cosa, desde sus inicios, que a una vocación que la había llevado a habitar siempre una única dimensión alimentada por un único deseo de verdad. Aunque ciertos aspectos de esta vocación lindaban con la naturaleza que Weber destacó en la *Beruf* protestante, un rasgo singular la discriminaba. Esta vocación de Simone Weil no lograba salvar el dilema —también personal— entre gracia y condenación, como tampoco conseguía formular una moral teleológica. Resultaba natural, por otro lado, que una ética del amor por el amor como la suya no admitiera la existencia deducible de un premio o un castigo, y excluyera, por tanto, cualquier doctrina sobre el pecado y aun sobre la salvación. Pero Blanchot va mucho más lejos al afirmar que Simone Weil «no se convierte, ni se convertirá nunca, a pesar de las solicitudes interiores y exteriores» que la apremian. Y añade:

> Incluso hay algo chocante en el hecho de esta joven intelectual, sin vínculos religiosos y como naturalmente atea, sea casi repentinamente a sus veintinueve años, sujeto de una experiencia mística de forma cristiana, sin que tal acontecimiento parezca modificar en nada el movimiento de su vida ni la dirección de su pensamiento[85].

Por lo pronto, lo que se desprende de su obra a partir de esa experiencia es que la misma no sirve tanto para resolver la contradicción que su pensamiento contiene hasta entonces entre un deseo de justicia que pide acción, movimiento, y la obe-

diencia a la necesidad, que pide atención, padecimiento, cuanto para acentuar aún más esa fuerte tensión que lo expresa. Czeslaw Milosz lo ha definido glosando a Simone Weil de una perspicaz manera: «El sentido de la justicia es el enemigo de la plegaria»[86]. Dicho en términos convencionales y dejando a un lado las consecuencias para el propio sujeto, el proceso de la revelación en Simone Weil no despeja el camino hacia unas conclusiones sobre el problema de la desgracia en el mundo, sino que ahonda hasta la raíz en el desencuentro que existe entre los dos imperios que rigen la realidad del hombre y que ella pone metafóricamente bajo la advocación de la luz y la gravedad[87]. Como mucho, su revelación adquiere la forma de una respuesta a un vacío que hace más evidentes y perfiladas las fronteras y regiones compartidas por ambos imperios.

Es en este sentido, y sólo en éste, en el que la experiencia mística se revela como crucial para la obra de Simone Weil, pero de manera que no resulta de ella una nueva opción, un giro, ni de concepto ni de objeto, al amparo de un credo *ut intelligam* agustiniano, o sea, la adopción de una vía bien señalada que conduce sin errancia a la verdad, o una especie de apuesta como la de Pascal que lleva a una teoría infalible del conocimiento. No. Si a partir de ahora Simone Weil va a hablar con cierta insistencia de Dios lo hará con el propósito de desarrollar la atenuación, menos radical que la negación de Spinoza, pero atenuación al fin y al cabo, de su trascendencia.

No obstante lo referido más arriba, no cabe duda de que «revelar» significa también «hacer visible». En este punto del pensamiento de Simone Weil que voy a examinar la convergencia con el de María Zambrano no es ni mucho menos azarosa, ya que corresponde a su mismo espíritu estoico, e ilumina otras grandes zonas de reflexión común entre las dos pensadoras, quienes, a pesar de no haber conocido ninguna la filosofía de la otra, mantuvieron un diálogo a través de tiempos, espacios y

peripecias muy distintos, en el que emplearon un mismo lenguaje e igual comprensión sobre idénticas cuestiones.

En esa imaginaria meditación filosófica conjunta, María es, como dijera el poeta Lezama Lima, voz, y Simone, atención. Y, en ambas, en efecto, la «visibilidad» se erige en ley constitutiva de la filosofía, a la cual se encomienda la tarea de buscar la diafanidad de las cosas. Para llevarla a cabo, el filósofo, según María Zambrano, deberá borrarse, desaparecer[88], o, en palabras de Simone Weil, mantener el anhelo de eclipsarse «para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo». «Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo…»[89]. En los *Cahiers*, en los que desde 1934 hasta su muerte Simone acostumbró a apuntar ideas y reflexiones que fueron núcleo de sus numerosos escritos, y de los que este libro de La gravedad y la gracia no es más que una antología, quedan anotadas las últimas palabras de Fedra en la tragedia homónima de Racine[90]; *«y al privar a mis ojos de claridad, la muerte / vuelve pura la luz por ellos mancillada»*.

Esos versos, en los que Fedra da cuenta a Teseo de su secreto y de su disposición a abandonar el mundo —acaba de tomarse un veneno— para que el mismo recobre su arquitectura, su equilibrio, su pureza, son uno de los fragmentos más comentados de toda la historia de la literatura francesa. Para Lucien Goldmann[91], asoma en ellos la conciencia del héroe trágico de que su presencia en el mundo trastorna las cosas, perturba el orden y la claridad solar. Para Denis de Rougemont proclaman, sin embargo, el triunfo del día terreno sobre la muerte de la amante, al contrario de lo que sucedía en el mito de Tristán[92]; mientras que Roland Barthes, en línea con De Rougemont, destaca el valor liberador de la confesión, que «desata esa muerte inmóvil y devuelve el movimiento al mundo»[93].

Cuando Simone Weil hace suyas las palabras de Fedra, extrema todas esas interpretaciones. Efectivamente, el mundo queda restituido en su belleza y pureza originales cuando se anula la mirada de una conciencia que sabe que mira y que empaña esas realidades. Pero esa muerte no es liberadora del sujeto que mira. Aquí desde luego la concepción de Simone Weil no está alimentada por aquella creencia órfica o pitagórica que en el Barroco literario tomaba la forma del puerto apacible como metáfora de la muerte frente al mar borrascoso de la vida. Ya pesar del emparentamiento espiritual de Simone Weil con ellos, tampoco queda cerca del aserto de Kierkegaard de que «la curación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas», y del dicho de san Juan de la Cruz de que «quien supiere morir a todo, tendrá vida en todo»[94], y menos si se piensa que la filosofía de Simone Weil es lo contrario de una filosofía del consuelo, que llega a rechazar la idea de la inmortalidad como prolongación de la vida por considerarla perjudicial para el uso debido de la muerte, y que no deja de tener presente ni un momento que todo tiene lugar «lejos de los cálidos baños».

Aquí la concepción de Simone Weil impulsa toda su teología. Si en Spinoza las cosas son proyecciones (afectos) de los atributos de Dios[95], según ella el yo del hombre intercepta y enturbia esas proyecciones. La desaparición o muerte a que se refiere es, pues, la muerte del yo, la única posesión cierta que se tiene, y de lo único que, por lo tanto, cabe desprenderse: «Poseer un yo… es la mayor concesión que se ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la naturaleza tiene sobre él», afirmaba Kierkegaard[96]. Ésa es sin duda la primera seguridad que se le impone al místico, al contemplativo capaz de decir que «yo no existo» en el inicio del proceso de impersonalización que le ha de llevar a la fusión mística. «Y yo le di de hecho / a mí, sin dejar cosa», dice san Juan de la Cruz en la estrofa 18A del

Cántico espiritual, como ademán culminante que anuncia el único modo de «hacerse perdidizo».

Comparado con la famosa frase de Pascal, «le moi est haïssable»[97], en la que el yo es odioso por ser sujeto de injusticias que les son odiosas a los demás, y que parte de una visión pesimista del hombre y las criaturas[98], el modelo de neutralización del yo en Simone Weil destaca por su carácter metafísico, frente al contenido moral que encierra esa idea de expiación en Pascal.

Simone acuña un concepto e inventa una palabra para expresar esa gran renuncia: descreación.

Reduciendo a un difícil acuerdo algunas actitudes panteístas y maniqueístas, para ella la creación del mundo es consecuencia de un abandono o retirada de Dios, de un acto en el que Dios se niega a sí mismo, rechaza ejercer su poder como en una renuncia amorosa, o, por decirlo con una expresión suya, inspirada en san Pablo, «se vacía de su divinidad», de manera que la existencia de las criaturas y el resto de lo creado es incompatible con la existencia de su creador, o cuando menos con su presencia.

Esto, como se ve, va más lejos de lo que nunca pudo llegar a creer un maniqueo, y se siente la cercanía del ateísmo. En otras palabras, la creación hereda lo divino, como en Spinoza, pero a costa de la abdicación o retiro del creador, como en la tradición maniquea, lo cual hace que el mundo quede sometido a cierto mecanismo que opera precisamente desde la imposibilidad de intervención de lo divino en él, de igual modo que Spinoza decía que Dios no puede hacer «que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valgan dos rectos»[99]. Así, pues, asistimos a un acontecimiento nunca antes contemplado: un dios infinitamente alejado, o ausente, un dios oculto como el de los jansenitas, y un dios inmanente como el de los platónicos, reunidos en uno solo por vez primera[100], gracias a un esfuerzo

de conciliación que no priva al mundo ni del bien ni del mal por todas partes visibles: «La creación: el bien hecho trozos y esparcido a través del mal»[101]. Las pinturas de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina parecen presentar así la creación: Dios se separa de Adán en medio del espacio de todo lo creado. No es que, como ha señalado Gombrich, Dios se acerque a Adán, sino que Dios se va de Adán, se retira. El caso es que su creación posee desde el principio una perfección vulnerada, una herida o llaga por la que escapa al infinito su plenitud, y que propicia una apariencia de inacabamiento. Para salvar ese infinito espacio que media entre criatura y creador, el hombre debe experimentar el vacío de que está hecha esa distancia emulando el primer gesto del creador, procediendo al propio vaciado, al más profundo deshacimiento o legrado, descreándose. La nada que se reintegra en la nada para que todo exista con su intensidad real.

En sus últimas consecuencias, esos conceptos mantienen un vínculo con las categorías antiaristotélicas[102] que se han derivado de la mística, tanto oriental como occidental, en todos los tiempos. Sin embargo, lo que confiere singularidad a la teología weiliana es que, como bien ha visto Angelica Krogmann[103], hace del sufrimiento, de la desgracia humana, su núcleo. Es su seña esa referencia humana. Aquella necesidad contra la que el poder divino se revela inoperante, el sentimiento de la soledad y el exilio más absolutos, el espacio y el tiempo y las leyes que rigen la materia, todo aquello que conocemos como malo no evita que se pueda amar la belleza y el orden del mundo del que son parte:

> La alegría y el dolor son por igual preciosos dones que hay que saborear íntegramente uno y otro, cada cual en su pureza, sin tratar de mezclarlos. Mediante la alegría la belleza del mundo penetra en nuestra alma. Mediante el dolor, entra en nuestro cuerpo[104].

De aquí procede que los griegos siempre la inspiren lo mejor por su concepción dolorosa de la existencia, en la que «el dolor no aparece como el fracaso de una aspiración a la felicidad»[105]. Para ellos, que incluso amaban dolorosamente a sabiendas de que sólo se ama de verdad aquello amenazado de desaparición, no existe, sin embargo, la angustia, sino tan sólo la amargura, como Simone advertía en la *Ilíada*, porque su civilización posee un ingrediente sobrenatural: la gracia que, si no puede evitar los efectos de la «gravedad» y la fuerza, es decir, la herida, la desgracia, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma.

En nada se parece este uso del sufrimiento y la desgracia a la complacencia o el delirio con que los mártires cristianos, por ejemplo, se arrojan al martirio[106]. Éstos ven en el padecimiento corporal una mera transición para la gloria, mientras su alma sigue corrompida por la ilusión que su fanatismo les crea. Por el contrario, si la esclavitud de la naturaleza, el padecimiento de la desgracia, abre un proceso de impersonalización, de hondo anonimato, de vacío, en el que no hay consuelo posible, sino a lo sumo una absorción en la desgracia general del universo, una igualación con el objeto del amor, entonces no hay posibilidad de pensar en una virtud heroica, ni de distinguirse, salvo por una sustancial pasividad. En el buen uso de la desgracia se da el padecerla sin clamor, sin señales, con una firmeza teñida de tristeza. Toda clase de idolatrías políticas y religiosas; las ilusiones, entre las que no cabe descontar la divinización hegeliana de la historia; la imaginación y el sueño engañosos; los anclajes en el tiempo pasado o futuro; la satisfacción de deseos que sólo buscan compensar las brechas abiertas en el alma por la miseria; en fin, la entera factoría humana para producir irrealidad aparta de ese buen uso de la desgracia, corrompe el alma, y ciega el conducto de la gracia.

Ha habido quienes han reprochado a Simone Weil el inevitable desvío que su experiencia tiene hacia los aspectos sociopolíticos de su pensamiento y, concretamente, se ha criticado que optara por las condiciones de vida de las clases obreras como el emblema de la desgracia en un periodo histórico de enorme barbarie. «La desgracia del siglo», se ha dicho, «no está en las fábricas, sino en las cámaras de gas»[107]. En realidad, esta crítica comparte el marco de otra más amplia, de la que participan entre otros Emmanuel Lévinas y Paul Giniewski, y que se resume en mostrar a Simone Weil como una traidora al judaísmo, del que desconoce todo[108]. Dejando a un lado el hecho de que Simone Weil no llegó a tener nunca noticia alguna de la existencia de las cámaras de gas, cuantas explicaciones se han ofrecido de su negativo análisis de la civilización judía[109] han hurtado la especial coherencia que el mismo presenta con el resto de su filosofía.

Por la manera en que la noción de descreación encaja en unas preocupaciones —las sociales y políticas—, que nunca abandonan a Simone Weil, y en su interpretación de la historia, se advierte que el esfuerzo de los místicos por anular el «yo» tiene una correspondencia colectiva: «La parte del alma que dice "nosotros" es aún infinitamente más peligrosa», escribe en 1943[110], porque deja inhábil al individuo frente al magnetismo de lo colectivo, lo inhibe de sus responsabilidades personales. Si ha habido dos pueblos en la historia que han hecho de esa fe en lo social (raza elegida, nación dominadora) la base de su existencia, que han adorado en primer y único lugar al «gran animal» de Platón (*República*, VI, 493a-c), ésos han sido el romano y el hebreo. Uno, porque divinizó el poder, la fuerza; y el otro, porque franqueó el poder político a la religión. En ambos casos, se creó un sucedáneo de Dios, un*ersatz*, «imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que es yo»[111]. Si Israel se convierte para Simone Weil «en la ciudadela de todas

sus oposiciones, el núcleo de todas sus resistencias»[112], es precisamente porque, negando el carácter de mediador del Dios egipcio, destierra de su civilización la dulzura, y no codicia otra cosa que el prestigio de la fuerza a imagen de su Dios guerrero[113]. Es el mismo rechazo intelectual que le produce Roma. Y si en su vida personal no se detiene ante ningún obstáculo que entorpezca su acceso a la pureza, a la verdad o a la plenitud de ser (el amor, la amistad), con menor razón puede pedírsele que lo haga ante una certeza surgida de un puro análisis histórico al que no se le oculta que la historia es siempre el relato que los vencedores hacen de los hechos desde el olvido radical de los vencidos.

En su singular búsqueda, Simone Weil desdeña, pues, todo afecto, lazo o creencia, empezando por aquella que no piense a Dios desde su ausencia o inexistencia, que edulcore la parte de amargura que contiene la realidad. Apoyada en el ejercicio de su inteligencia, contempla el universo como significativo, y considera que, dicho en términos del conocer, la gracia procura el conocimiento de lo absoluto, la parte más real que todo lo demás a la que la inteligencia no llega. A juicio de Maurice Nadeau[114], es en ese aspa ardiente del problema del conocimiento donde Simone Weil trata de lograr la síntesis de la razón y la fe, de la ciencia y la religión, de una estética y una ética a la manera griega. Como se mencionaba más arriba, la experiencia del sufrimiento y la desgracia introduce el universo en el cuerpo. Para ello se hace preciso estar preparado, se necesita un cierto adiestramiento cuya meta es la de llegar a traducir, a leer el «texto de variadas significaciones»[115] que es el mundo. El método, único, para ese adiestramiento es la atención, es decir, según la definía María Zambrano, «esa primera forma de la conciencia, todavía religiosa»[116], que prepara al alma para su encuentro con el Bien, con la Belleza. La atención, y su grado máximo: la oración, la plegaria interior, es la base de toda una teo-

ría del conocimiento de carácter prácticamente pasivo o contemplativo, puesto que su estrategia principal es la espera paciente, la discreción y el cuidado para evitar que el pensamiento se eche literalmente encima del objeto y lo pierda de vista, para que conocer no sea capturar, aprehender, sino dejarse invadir.

Al igual que María Zambrano advirtió que fueron los filósofos del número los que descubrieron el alma[117], Simone Weil alerta sobre el verdadero objeto de la ciencia, que debe ser el Bien, como lo fue en la ciencia antigua, y no el poder, la eficiencia o la utilidad de la ciencia moderna, que se convierte así en no más que una *ancilla technologiae*, y a la postre en un instrumento más al servicio de la opresión humana. Dado que todo conocimiento de la verdad pasa por la experiencia de la desgracia y del sufrimiento, cualquier acercamiento al misterio del Bien y de la Belleza deberá contemplar el no perderle la cara al sufrimiento ya la desgracia allá donde acaezcan. Ese es uno de los motivos que mantienen a Simone Weil, ahora merced también a la focalización a la que le conduce su experiencia religiosa, ocupada de los oprimidos y de la vida sociopolítica en general:

> Detenerse a contemplar lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo. Por esa razón no he ido desencaminada si durante tanto tiempo he seguido lo social[118].

4. LA PERFECTA ALEGRÍA

En tal sentido cae ya dentro de lo fantástico asegurar, como lo hizo Richard Rees[119], que después de esa experiencia no sólo se produce un cambio en Simone Weil —un cambio que, por otra parte, ninguna de las personas que la frecuentan entonces advierte—[120], sino que además es un cambio que influye de manera determinante en su voluntad de inmolación y su acti-

tud sacrificial, que la lleva a proponer algunos proyectos, no tan disparatados como a primera vista parecen, para combatir a los alemanes que acaban de invadir Francia.

Cuando a mediados de 1940 las fuerzas invasoras se hallan a las puertas de París, la familia Weil abandona la ciudad por tren. Es el 13 de junio; el 14, los alemanes entran en la capital. En septiembre, los Weilllegan a Marsella, tras haber pasado por Nevers, Vichy y Toulouse. Entre ese momento y el de su salida de Francia camino de los Estados Unidos, casi dos años después, Simone escribirá parte de los importantes textos que he resumido anteriormente, y en los que se ofrece, antes que respuestas acabadas, interrogantes que, como dice Blanchot, actúan como certezas; antes que descubrimientos de zonas de terreno firme, apenas rumbos, direcciones del pensar hasta ahora inéditas que operan como referencias que uno siente en su interior, si peligrosas, rectas.

En Marsella, conoce al padre dominico Perrin y al filósofo católico Gustave Thibon, que tan útiles iban a ser para la difusión posterior de su obra, como inocentemente nocivos para el conocimiento de sus ideas verdaderas por la explotación que de las mismas se haría por el mero hecho de salir de sus manos. Y se encuentra casualmente con el escritor René Daumal, de quien había sido condiscípula en el Lycée Henri IV, que la pone en contacto con el sánscrito a través de una transcripción en caracteres latinos que Daumal había hecho de la *Bhagavad Gîta*. La lectura de este texto, que es, junto con la de otros de parecido carácter procedentes de distintas latitudes y culturas (*El libro egipcio de los muertos*, las *Upanishad*, el *Libro de Job* o el de *Isaías*, el *Cantar de los Cantares*, Suso, Eckart o Juan de la Cruz), «su ocupación principal» en ese momento, la confirma el extraordinario parecido del pensamiento místico de todos los lugares, del cual no debe excluirse, como le indica a su hermano André en una carta[121], a Platón. En otro escrito[122], y después

de citar el párrafo del Pedro (246c y d) sobre el alma alada y la que no lo está y cuál es la propiedad específica del ala, «la de llevar hacia arriba lo que es pesado», añade: «Imposible expresar con más claridad que el ala es un órgano sobrenatural de la misma clase que la gracia».

Quien haya seguido hasta aquí se ha dado cuenta ya de que la de Simone Weil no es desde luego una filosofía sistemática, lo cual no se debe sólo a la circunstancia o a la coyuntura de su elaboración, como tampoco a su tenor desordenado, póstumo, o materialmente fragmentario y disperso. Un artículo clave de esta etapa marsellesa, que Simone Weil publica en la prestigiosa revista de los *Cahiers du Sud*, constituye una toma de posición respecto a las diversas modalidades de la construcción filosófica[123]. Voluntariamente inscrita en la gran tradición platónica (la que va de Rousseau a Alain, de Descartes a Kant, del estoicismo al catarismo), de la que su pensamiento es una última y feroz vuelta de tuerca, Simone Weil manifiesta la sospecha de que toda voluntad de sistema encubre una falta de sinceridad, una manera de burlar el padecimiento de la real que el conocimiento filosófico exige. En contra de los constructores de sistemas que nunca gozaron de su simpatía, prefiere, pues, inscribirse en una «tradición de sacrificio», es decir, elegir siempre el campo del vencido, como Antígona, cumplir su vocación de «quedar anónima», ocupar el último puesto, en resumidas cuentas, ser de esa clase de hombres, como Sócrates, a los que «es posible abofetear impunemente»[124], porque carecen de un sistema tras el que parapetarse.

Simplemente la actitud del filósofo ha de ser como la de esos dos frailes de las *Fioretti*, Francisco de Asís y León, que al llegar de noche empapados a la puerta del convento, el portero no les abre y, a pesar de estar seguros de que les conoce, les trata como a bribones, les insulta y consiente que pasen toda la noche al raso. Si aguantan todo eso pacientemente, no esperando que

les vayan a abrir, sino así, en vacío, «ésa es la perfecta alegría», ése es el verdadero conocimiento. Porque todo no es sino una gran paciencia, como la de Tales, cuatro años inmóvil mirando al cielo hasta fundar la filosofía.

Una vez más, el trabajo físico la reclama, a Simone Weil, como un modo de ponerla a prueba, y durante unas semanas acude a vendimiar con su escasa resistencia las viñas que Gustave Thibon tiene en la región del Ardeche. Pero su actividad primordial de los meses de estancia en Marsella es la escritura. Sobre todo los cinco o seis últimos suponen, junto con el periodo de Londres, su época de mayor fecundidad[125], como si la moviera una prisa ciega, un temor ansioso. De entonces son el grueso de sus Cahiers, diversos artículos para los Cahiers du Sud, todos los textos que componen *A la espera de Dios*, la mayor parte de los que forman las Intuiciones precristianas, y buena parte de La fuente griega y de Pensamientos desordenados… Dos artículos sobre los cátaros y la lírica occitana destacan porque contribuyen a un renacimiento de la mística occitana promovido por el poeta paralítico Joe Bousquet, amigo de Simone[126]. En el primero de ellos, a propósito del comienzo de la canto de la Alondra, de Bernart de Ventadour, que dice:

> Cuando veo a la alondra batir
> sus alas de alegría a contraluz
> que se olvida y se deja caer
> por la dulzura que al corazón le va…,

Simone escribe cómo estos y otros versos de los trovadores «supieron expresar la alegría de una manera tan pura que a su través se transparenta el dolor hiriente, el dolor inconsolable de la criatura finita»[127]. Era la expresión de una cultura derogada después de perseguida.

Con la idea de regresar cuanto antes a Francia, pero esta vez a la Francia ocupada para combatir aliado de la Resistencia, y el

deseo de poner a salvo a sus padres, Simone deja Marsella. Un barco les conduce desde Casablanca hasta Nueva York, donde a Simone le falta tiempo para iniciar las gestiones que le permitan trasladarse de nuevo a Europa. Mientras tanto, como si algo o alguien guiara su mano, escribe los seis cuadernos que integran El conocimiento sobrenatural, y dirige al padre Couturier la ya mencionada carta[128], en la que explica las diferencias que la separan del catolicismo.

Por fin, a mediados de diciembre de 1942 llega a Londres, y es destinada por los servicios de la Francia Libre a labores administrativas que incluían la redacción de un informe sobre las posibilidades de recuperación de Francia al término de la guerra. Aunque Simone se entrega devotamente a su tarea, su situación no deja de decepcionarla, porque pensaba que podía ser aprovechada para una misión peligrosa en el interior de la Francia ocupada. Una solicitud suya en ese sentido es despachada por el general De Gaulle con la mención «ésta loca» escrita en el margen.

Efectivamente, Simone aparece como una loca, pero una «loca de amor». En el fondo, su incomprensible conducta es semejante por entero a la de esos personajes, como el Abraham de *Temor y temblor*, de Kierkegaard, solitario entre la masa de las conversaciones, que se sabe cumplidor de una misión, de un mandato más fuerte que todos los mandatos, pero que es incapaz de hacérselo comprender a nadie. Como Abraham, hay momentos en que Simone parece que abandona su razón, que la pierde.

Y, sin embargo, el producto de su estado, casi un millar de páginas que en el espacio de cuatro meses, de noche y día, sin darse un respiro, redacta en Londres sólo está dictado por la lucidez. Los deslumbrantes pensamientos de los textos sueltos que luego componen los *Escritos de Londres*, y sobre todo la doctrina de *Echar raíces* (*L'Enracinement*), que fue saludado por

Albert Camus como uno de los libros más importantes de la posguerra y un auténtico tratado de civilización[129].

Es en Echar raíces donde más sustantiva resulta la derivación lógica hacia lo político y lo social del pensamiento místico de Simone Weil. El principal concepto de «enraizamiento», «arraigo» o fenómeno de «echar raíces» balancea cuál deba ser la actitud terrestre respecto de la verdad y la pureza en el fiel de la vida del espíritu, define la condición temporal en la que puede echar raíces la vida del espíritu, a sabiendas de que toda justicia humana es imposible si no tiene en cuenta que el Bien está, pero no está en el mundo. En vez de la propuesta de una nueva política asentada sobre la vieja idea del derecho, se muestran cuáles son las necesidades del alma cuando se abordan desde la perspectiva de los deberes que han de tenerse para con el ser humano. Por encima de todas ellas está la de echar raíces, que se opone a la peor de las miserias que puedan sufrirse, la de verse desarraigado, arrancado del mundo. Quienes más sufren el desarraigo son el asalariado obrero y el campesino. Para ninguno de ellos existe redención salvo que se conculquen los prejuicios e intereses que impiden al obrero acceder «a los bienes más preciosos que la cultura encierra» enseñados por aquellos dotados del «arte de comunicar las verdades»[130], y al campesino «aumentar la sensibilidad para la belleza del mundo»[131].

Aunque es muy distinta la actitud que hay que adoptar para resolver el mal del desarraigo en uno y otro caso, Simone aventura que «nuestra época tiene la misión de constituir una civilización basada en la espiritualidad del trabajo». Aunque para curarse en ingenuidad, se ve obligada a agregar que «la única dificultad es la dolorosa desconfianza, desgraciadamente demasiado legítima, de las masas, que consideran cualquier fórmula algo elevada como una trampa que se les tiende para engañarlos»[132], no cabe duda de que esta trascendencia del traba-

jo manual, en torno al cual debía girar toda la vida, da una tonalidad singular a toda la obra de Simone Weil.

No tuvo tiempo de terminar *Echar raíces*. Su ya frágil organismo se debilitó aún más con el género de vida que llevaba en Londres y una enfermedad pulmonar que le sobrevino. Desde hacía tiempo, esta artista del hambre no comía voluntariamente más de lo que a su juicio comían en Francia sus conciudadanos invadidos. Esto impidió que se recuperara de su enfermedad, y, al contrario, la agravó. Murió joven, como aquel poeta librepensador del siglo XVII, Théophile de Viau, que tanto le gustaba, y que pereció a causa de una prisión arbitraria en tiempos de Richelieu. Representaba la oposición al Estado. Por el contrario, Corneille murió viejo. Representaba la sumisión servil al Estado. Simone aprobaría estos versos de Théophile:

Dulce es nuestro destino,
y aunque no es inmortal,
nuestro ser es hermoso
si sabemos gozarlo

LA GRAVEDAD Y LA GRACIA

Todos los movimientos naturales del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física. La única excepción la constituye la gracia.

Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural.

Dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad.

Gravedad. De un modo general, lo que esperamos de los demás viene determinado por los efectos de la gravedad en nosotros mismos; lo que recibimos de ellos viene determinado por los efectos de la gravedad en ellos. A veces se da la coincidencia (por casualidad); normalmente, no.

¿Por qué en cuanto un ser humano da muestras de tener alguna o mucha necesidad de otro, éste se aleja? Gravedad.

Lear, tragedia de la gravedad. Todo cuanto denominamos bajeza constituye una manifestación de la gravedad. Además, ya lo dice el propio término.

El objeto de una acción y el grado de la energía que la alimenta: distintas cosas. Es preciso hacer tal cosa. Pero ¿de dónde sacar la energía? Una acción virtuosa puede rebajar siempre que no haya energía disponible en el mismo grado.

Lo bajo y lo superficial están a una misma altura. Ama con vehemencia y con bajeza: frase posible. Ama con profundidad y con bajeza: frase imposible.

Si es cierto que un mismo sufrimiento es bastante más difícil de soportar por una causa elevada que por una baja (la gente

que permanecía de pie, inmóvil, de una a ocho de la madrugada, por obtener un huevo, muy difícilmente lo hubiera hecho por salvar una vida humana), tal vez una virtud baja está, en determinados aspectos, más a prueba de dificultades, tentaciones o desgracias, que una virtud elevada. Soldados de Napoleón[1]. Ahí está el uso de la crueldad para mantener o elevar la moral de los soldados. No olvidarlo para el desfallecimiento.

Se trata de un caso especial de la ley que coloca generalmente a la fuerza junto a la bajeza. La gravedad es su símbolo.

Colas para alimentos[2]. Una misma acción resulta más fácil cuando el móvil es bajo que cuando es elevado. Los móviles bajos encierran más energía que los elevados. Problema: ¿cómo transferir a los móviles elevados la energía reservada para los móviles bajos?

No olvidar que en determinados momentos de mis dolores de cabeza, cuando se agudizaba la crisis, me entraba un deseo intenso de hacer sufrir a otro ser humano golpeándolo precisamente en el mismo lugar de la frente.

Deseos análogos, muy frecuentes en los hombres.

En diversas ocasiones, estando así, llegué a ceder cuando menos a la tentación de pronunciar palabras hirientes. Obediencia a la gravedad. El pecado mayor. Se corrompe de ese modo la función del lenguaje, que es la de expresar las relaciones de las cosas.

Actitud suplicante: necesariamente debo dirigirme hacia algo que sea yo misma, puesto que de lo que se trata es de liberarse de uno mismo.

Intentar la liberación por medio de mi propia energía sería hacer como la vaca que tira de la traba y cae de rodillas.

Entonces uno libera en sí energía mediante una violencia que aún lo degrada más. En términos de termodinámica, com-

pensación, círculo infernal del que uno no puede escapar si no es por arriba.

El hombre tiene en el exterior la fuente de la energía moral, como ocurre con su energía física (alimento, respiración). Como normalmente la encuentra, le parece que —igual que en el ámbito de lo físico— su ser lleva en sí el principio de su conservación. Sólo la privación hace que se sienta la necesidad. Por eso, en caso de privación no puede dejar de orientarse hacia algo que sea comestible.

Un único remedio para ello: una clorofila que permitiera alimentarse de luz.

No juzgar. Todos los defectos son iguales. No hay más que un defecto: carecer de la facultad de alimentarse de luz. Puesto que, abolida esa facultad, todos los defectos son posibles.

«Mi alimento es hacer la voluntad de Aquél que me envía»[3].

No existe ningún otro bien al margen de esa facultad.

Descender con un movimiento en el que no intervenga la gravedad… La gravedad propicia el descenso, el ala propicia la subida: ¿qué ala a la segunda potencia puede propiciar un descenso sin gravedad?

La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento descendente.

Rebajarse es subir con respecto a la gravedad moral. La gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto.

Una desgracia demasiado grande coloca al ser humano por debajo de la piedad: asco, horror y desprecio. La piedad desciende hasta una cierta altura, pero no más abajo. ¿Cómo hace la caridad para descender más abajo? ¿Tienen piedad de sí mismos quienes han caído tan bajo?

VACÍO Y COMPENSACIÓN

Mecánica humana. Quien sufre trata de comunicar su sufrimiento —ya sea zahiriendo a otro, ya sea provocando su piedad — con el fin de disminuirlo, y a fe que lo consigue. A quien está abajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen), el sufrimiento se le queda dentro y le envenena. Y ello resulta insoslayable, como la gravedad. ¿Cómo se libera uno de ello? ¿Cómo se libera uno de lo que es como la gravedad?

Tendencia a extender el dolor más allá de uno mismo: ¡Yo aún la tengo! Las personas y las cosas no son para mí suficientemente sagrados. ¡Ojalá no ensucie nada cuando me convierta totalmente en lodo! Que no ensucie nada, aunque sea sólo dentro de mi pensamiento. Ni en los peores momentos sería capaz de destruir una estatua griega o un fresco del Giotto. ¿Por qué entonces otra cosa? ¿Por qué, por ejemplo, un instante de la vida de un ser humano que podría ser un instante feliz?

Imposible perdonar a quien nos ha hecho daño, si ese daño nos ha rebajado. Mejor pensar que no nos ha rebajado, sino que ha elevado nuestro verdadero rango.

Deseo de ver sufrir al prójimo exactamente lo que uno sufre. Por eso, el odio de quienes viven en la miseria se dirige, salvo en los períodos de inestabilidad social, contra sus semejantes. Es éste un factor de estabilidad social.

Tendencia a extender el sufrimiento más allá de uno mismo. Si por un exceso de debilidad no puede provocarse la compa-

sión ni tampoco hacer daño al prójimo, se daña a la representación del universo en uno mismo. Cualquier cosa hermosa y buena resulta entonces como una injuria.

Hacer daño al prójimo es recibir algo de él. ¿Qué? ¿Qué se gana (y qué habrá que pagar a cambio) cuando se hace daño? Sale uno crecido. Sale uno más ancho. Ha colmado dentro de sí un vacío al crearlo en el otro.

Poder hacer daño al prójimo impunemente —por ejemplo, descargando sus iras sobre un inferior que esté obligado a no replicar— es ahorrarse un gasto de energía, gasto que el otro debe asumir. Lo mismo que en la satisfacción ilícita de un deseo cualquiera. La energía que se economiza de esa manera se degrada enseguida.

Perdonar. No se puede. Cuando alguien nos ha hecho daño, se crean determinadas reacciones dentro de nosotros. El deseo de venganza es un deseo de equilibrio esencial. Búsquese el equilibrio en otro plano. Hay que llegar por sí mismo hasta ese límite. Allí se palpa el vacío. (Ayúdate a ti mismo, y el cielo te ayudará…).

Dolores de cabeza. En un momento así: menos dolor proyectándolo en el universo, aunque universo alterado; dolor más vivo una vez devuelto a su sitio, aunque algo en mí no sufre ya y permanece en contacto con un universo sin alterar. Actuar igual con las pasiones. Hacerlas descender, reducirlas a un punto, y desentenderse de ellas. Tratar así en particular todos los dolores. Impedir que se aproximen a las cosas.

La búsqueda del equilibrio es mala porque es imaginaria. Hasta el que uno mate o torture de hecho a su enemigo es, en cierto sentido, imaginario.

Aquel hombre vivía para su ciudad, para su familia, para sus amigos, vivía para enriquecerse, para ascender en la escala social, etc. Hay una guerra y lo llevan como esclavo, ya partir de

entonces, y para siempre, ha de apurar hasta el límite sus fuerzas simplemente para existir. Le resulta tan horroroso e imposible que no hay propósito que se le presente, por miserable que sea, al que no se agarre, aunque se trate de que el esclavo que trabaja a su lado sea castigado. Ya no puede elegir sus fines. Uno cualquiera de ellos supone lo mismo que una rama para el que se ahoga.

Aquéllos cuya ciudad había sido destruida y ellos conducidos a la esclavitud no tenían ya ni pasado ni porvenir[4]: ¿con qué podían llenar su pensamiento? Con mentiras, y con las más ínfimas, con las más deplorables codicias, más dispuestos seguramente a correr el riesgo de la crucifixión por robar un pollo que anteriormente el de la muerte en el combate por defender su ciudad. Con absoluta certeza, porque si no, no habrían sido necesarios aquellos horribles suplicios. Porque si no, habrían podido soportar el vacío en su pensamiento. Para tener fuerzas para contemplar la desgracia cuando se es desgraciado, es necesario el pan espiritual.

El mecanismo por el que una situación demasiado dura rebaja estriba en que la energía proporcionada por los sentimientos elevados es —normalmente— limitada; si la situación requiere que rebase ese límite, entonces hay que recurrir a bajos sentimientos (miedo, codicia, gusto por los triunfos y honores externos), que son más ricos en energía). Esa limitación es la clave de muchas vicisitudes.

Tragedia de quienes, al término de un tiempo determinado y habiéndose conducido por amor al bien por una vía en la que hay que sufrir, llegan a su límite y se envilecen.

Piedra en el camino. Arrojarse sobre la piedra como si, a partir de una cierta intensidad del deseo, aquélla no debiera existir más. O marcharse de allí como si uno mismo no existiera. El deseo entraña lo absoluto, y si se frustra (una vez consumida la

energía), lo absoluto se transfiere al obstáculo. Estado anímico de los vencidos y los oprimidos.

Comprender (en cada cosa) que hay un límite y que no se le rebasará (o casi) sin ayuda sobrenatural, y pagando a continuación el precio de un terrible rebajamiento.

La energía liberada por la desaparición de los objetos que antes constituían móviles tiende siempre a ir para abajo. Los bajos sentimientos (envidia, rencor) son energía degradada.

Toda forma de recompensa supone una degradación de energía.

El contento de sí mismo por una buena acción (o una obra de arte) constituye una degradación de energía superior. Por eso la mano derecha debe ignorar…

Una recompensa puramente imaginaria (una sonrisa de Luis XIV[5]) es el equivalente exacto de la que uno ha gastado; porque tiene exactamente el valor de la que se ha gastado —al contrario de las recompensas reales, que, como tales, se hallan o por encima o por debajo. Asimismo, sólo *los beneficios imaginarios* proporcionan energía para esfuerzos ilimitados. Pero es preciso que Luis XIV sonría de verdad; si no la hace, indecible privación. Un rey no puede pagar más que recompensas la mayor parte del tiempo imaginarias; si no, se volvería insolvente. Equivalente en la religión en un determinado grado. A falta de la sonrisa de Luis XIV, nos fabricamos un Dios que nos sonría.

O, aún más, nos alabamos nosotros mismos. Necesitamos una recompensa equivalente. Inevitable como la gravedad.

Me desilusiona un ser querido. Le he escrito. Es imposible que no me responda lo que en su nombre ya me he dicho a mí misma. Los hombres nos debemos la que nos imaginamos que nos daremos. Condonar las deudas. Aceptar que seamos distintos de las criaturas de nuestra imaginación es imitar la renuncia de Dios.

Yo también soy distinta de la que imagino ser. Saberlo es el perdón.

ACEPTAR EL VACÍO

«Como vemos por experiencia en lo que toca a los hombres, y creemos por tradición en lo que toca a los dioses, cualquier ser ejerce siempre, por un requisito natural, todo el poder de que dispone» (Tucídides[6]). Como el gas, el alma tiende a ocupar la totalidad del espacio que se le asigna. Sería contrario a la ley de entropía el que un gas se contrajera y dejara espacios vacíos. No ocurre así con el Dios de los cristianos. Se trata de un Dios sobrenatural, mientras que Jehová es un Dios natural.

No ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. Ello va en contra de todas las leyes de la naturaleza: sólo la gracia lo puede conseguir. La gracia colma, pero no puede entrar más que allí donde hay un vacío para recibirla, y es ella quien hace ese vacío.

Necesidad de una recompensa, necesidad de recibir el equivalente de lo que se da. Pero si, al forzar esa necesidad, se deja un vacío, entonces se produce una especie de corriente de aire, y surge una recompensa sobrenatural. Esta no aparece mientras se posea otro salario: el vacío logra que aparezca.

Igual con la condonación de las deudas (que no afecta únicamente al daño que los demás nos han hecho, sino además al bien que nosotros les hemos hecho). Así también se está aceptando un vacío en sí mismo.

Lo de aceptar un vacío en sí mismo es sobrenatural. ¿Dónde hallar la energía para un acto sin contrapartida? La energía ha de venir de otra parte. Y sin embargo, primero ha de producir-

se un desgarro, algo de índole desesperada: primero ha de producirse un vacío. Vacío: noche oscura.

La admiración, la piedad (y sobre todo la combinación de ambas) aportan una energía real. Pero hay que prescindir de ellas. Hay que estar un tiempo sin recompensa, ni natural ni sobrenatural.

Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entraña dolor.

Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte.

El hombre sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural. Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él.

DESAPEGO

Para lograr el desapego total no basta con la desgracia. Es necesario una desgracia sin consuelo. Es necesario no tener consuelo. Ningún consuelo representable. Es entonces cuando desciende el consuelo inefable.

Condonar las deudas. Aceptar el pasado sin pedirle compensación al futuro. Detener inmediatamente el tiempo. La aceptación de la muerte es también eso.

«Él se vació de su divinidad»[7]. Vaciarse del mundo. Asumir la condición de esclavo. Reducirse al punto que se ocupa en el espacio y en el tiempo. A nada. Despojarse del señorío imaginario del mundo. Soledad absoluta. Es entonces cuando se posee la verdad del mundo.

Dos maneras de renunciar a los bienes materiales: Privarse de ellos en aras de un bien espiritual. Concebirlos y tenerlos por condiciones de bienes espirituales (ejemplo: el hambre, el cansancio y la humillación ofuscan la inteligencia y entorpecen la meditación), y, con todo, renunciar a ellos.

Sólo esta segunda clase de renuncia es desnudez espiritual. Es más, los bienes materiales apenas serían peligrosos si aparecieran solos y no vinculados a bienes espirituales. Renunciar a todo cuanto no sea la gracia, y no desear la gracia.

La extinción del deseo (budismo) o el desapego —o el *amor fati*[8]—. O el deseo de bien absoluto, es siempre lo mismo: vaciar el deseo, la finalidad, de todo contenido, desear en vacío, desear sin anhelo.

Separar nuestro deseo de todos los bienes, y esperar. La experiencia enseña que dicha espera es fructífera. Se adquiere entonces el bien absoluto. Para todo, y más allá de un propósito concreto, cualquiera que sea, querer en vacío, querer el vacío. Porque un vacío es para nosotros ese bien que no podemos representarnos ni definir. Pero ese vacío está más lleno que todos los llenos. Si llegamos hasta ahí, estaremos fuera de peligro, porque Dios colma el vacío. No se trata en absoluto de un proceso intelectual en el sentido en que hoy lo entendemos. La inteligencia nada tiene que buscar: tiene que limpiar el terreno. Tan sólo es útil para las tareas serviles. El bien es para nosotros una nada, puesto que ninguna cosa es buena. Pero esa nada no es irreal. Comparado con ella, todo cuanto existe es irreal.

Rechazar las creencias colmadoras de vacíos que endulzan las amarguras. La de la inmortalidad. La de la utilidad de los pecados: *etiam peccata*[9]. La del orden providencial de los acontecimientos —en una palabra, «los consuelos» que comúnmente se buscan en la religión.

Amar a Dios a través de la destrucción de Troya y de Cartago, y sin consuelo. El amor no es consuelo, es luz.

La realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior. Ésta no es perceptible más que por medio del desapego total. Mientras quede un hilo, habrá asimiento.

La desgracia que obliga a sentirse apegado a objetos miserables deja al descubierto la miserable condición del apego. Por ese lado se vuelve más patente la necesidad de desapegarse. El apego es forjador de ilusiones, y sea quien sea el que pretenda lo real debe ser un despegado. En cuanto se sabe que algo es real, ya no se puede estar apegado a ello.

El apego no es otra cosa que la insuficiencia para sentir la realidad. Nos asimos a la posesión de una cosa porque creemos que si dejamos de poseerla deja de existir. Mucha gente no es capaz de sentir con toda su alma que existe una diferencia absoluta entre la destrucción de una ciudad y su irremediable exilio lejos de esa misma ciudad.

La miseria humana resultaría intolerable si no se hallara diluida en el tiempo. Impedir que se diluya para que sea intolerable.

«Y así que se hubieron saciado de lágrimas…»[10] (*Ilíada*) —un medio más de hacer soportable el peor de los sufrimientos. Para no tener que ser consolado, no llorar.

Cualquier dolor que no desasga es dolor perdido. Nada hay más horrible, frío desierto, alma encogida. Ovidio. Esclavos de Plauto[11].

No pensar nunca en algo o alguien a quien se ama y no se tiene a la vista sin imaginar que tal vez ese algo esté destruido o que tal vez ese alguien esté muerto. Y que ese pensamiento no disuelve el sentimiento de la realidad, sino que lo hace más intenso. Cada vez que se dice: «Hágase tu voluntad», representarse todas las desgracias posibles en su conjunto.

Dos maneras de matarse: suicidio y desapego. Matar con el pensamiento todo cuanto se ama: única manera de morir. Pero sólo lo que se ama. (Quien no odia a su padre ya su madre… Aunque: amad a vuestros enemigos…). No desear que lo que se ama sea inmortal. Ante alguien muerto, sea el que fuere, no desear que sea inmortal ni que esté muerto.

El avaro, por ansia de su tesoro, se priva de él. Si se puede poner todo el bien de uno en algo que se esconde en la tierra, ¿por qué no en Dios? Pero cuando Dios llega a estar tan lleno de significación como el tesoro para el avaro, repetirse intensamente que no existe. Advertir que se le ama aunque no exista.

Él es quien, mediante la noche oscura, se retira para no ser amado como el tesoro por el avaro.

Electra llorando a Orestes muerto. Si se ama a Dios pensando que no existe, él hará manifiesta su existencia.

LA IMAGINACIÓN COLMADORA

La imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia. Cualquier vacío (no aceptado) produce odio, acritud, amargura, rencor. El mal que se desea a quien se odia, y que imaginamos, restituye el equilibrio.

Los milicianos del «Testamento español»[12] que se inventaban las victorias para soportar el hecho de morir, típico ejemplo de imaginación colmadora de vacío. Aunque no se haya de ganar nada con la victoria, se soporta mejor morir por una causa que sea victoriosa antes que por una causa que resulte derrotada. Hacerlo por algo desprovisto completamente de fuerza sería sobrehumano (discípulos de Cristo). El pensamiento de la muerte requiere un contrapeso, y ese contrapeso —con la omisión de la gracia no puede ser más que una mentira. La imaginación colmadora de vacíos es fundamentalmente mentirosa. Excluye la tercera dimensión, porque únicamente los objetos reales son los que aparecen en tres dimensiones. Excluye las relaciones múltiples.

Procurar definir las cosas que, aún ocurriendo realmente, son en cierto sentido imaginarias. Guerra. Crímenes. Venganzas. Desgracia extrema. En España, los crímenes se cometían de verdad, y, sin embargo, parecían puras bravuconadas. Realidades que no tienen otra dimensión que la del sueño. En el mal, como en el sueño, no existen lecturas múltiples[13]. De ahí la simplicidad de los criminales. Crímenes rasos como sueños por

las dos caras: la cara del verdugo y la cara de la víctima. ¿Hay algo más horroroso que morir en una pesadilla?

Compensaciones. Mario urdía su futura venganza. Napoleón pensaba en la posteridad. Guillermo II deseaba una taza de té. Su imaginación no se había apegado tan fuertemente al poder como para atravesar los años: se orientaba hacia una taza de té.

Adoración a los grandes hombres por parte del pueblo en el siglo XVII (La Bruyère[14]). Era un efecto de la imaginación colmadora de vacíos, efecto disipado una vez que lo sustituyó el dinero. Dos efectos bajos, aunque el dinero lo es más. En cualquier situación en que se detenga la imaginación colmadora, existe vacío (pobres de espíritu).

En cualquier situación (aunque en algunas, ¡al precio de qué rebajamiento!), la imaginación puede colmar el vacío. Así es como las personas normales pueden ser prisioneras, esclavas, prostituidas, o pasar por cualquier sufrimiento sin purificación.

Continuamente suspendido en sí mismo el trabajo de la imaginación colmadora de vacíos.

Si se acepta cualquier vacío, ¿qué envite de la fortuna puede impedir que amemos el universo? Uno tiene la seguridad de que, ocurra lo que ocurra, el universo está lleno.

RENUNCIA AL TIEMPO

El tiempo es una imagen de la eternidad, pero es asimismo un sucedáneo de la eternidad.

El avaro a quien le quitan el tesoro. Lo que le quitan es pasado congelado. Pasado y futuro, las únicas riquezas del hombre.

Futuro colmador de vacíos. A veces también el pasado desempeña ese papel (yo era, yo hice…). En otros casos, la desgracia hace intolerable el pensamiento de la felicidad; priva, entonces, al desgraciado de su pasado (*nessun maggior dolore...*[15]).

El pasado y el futuro ponen trabas al efecto salvador de la desgracia, brindando un campo ilimitado para las elevaciones imaginarias. Por eso la renuncia al pasado y al futuro es la primera de las renuncias.

El presente no obtiene la finalidad. El futuro tampoco, porque sólo es lo que será presente. Pero no se le conoce. Si traemos al presente la punta de ese deseo nuestro que se corresponde con la finalidad, ésta penetra a través de él hasta lo eterno. Ése es el uso de la desesperación que aparta del futuro.

Cuando el placer que estábamos esperando llega y nos deja defraudados, el motivo de esa decepción es que lo que esperábamos era el futuro, y ese futuro, una vez aquí, es ya presente. Sería preciso que el futuro estuviera aquí sin dejar de ser futuro. Absurdo del que solamente cura la eternidad.

El tiempo y la caverna[7]. Salir de la caverna, apartarse, consiste en no orientarse más hacia el futuro.

Un modo de purificación: rezar a Dios, no sólo en secreto, por lo que toca a los hombres, sino pensando que Dios no existe. Piedad para con los muertos: darlo todo por quien no existe. El dolor por la muerte ajena es el dolor del vacío, del desequilibrio. De ahora en adelante, esfuerzos sin objeto, y, por lo tanto, sin recompensa. Si la imaginación lo suple, rebajamiento. «Deja a los muertos sepultar a sus muertos»[17]. ¿Y no cabría decir lo mismo de la propia muerte? El objeto, la recompensa, se hallan en el futuro. Privación de futuro, vacío, desequilibrio. Por eso, «filosofar es aprender a morir»[18]. Por eso, «orar es como una muerte».

Cuando el dolor y el agotamiento llegan al extremo de hacer que surja en el alma el sentimiento de perpetuidad, al contemplar esa perpetuidad con aceptación y amor, quedamos erradicados hasta la eternidad.

DESEAR SIN OBJETO

La purificación es la separación del bien y de la codicia.

Descender a la fuente de los deseos para arrancarle la energía a su objeto. Allí es donde, en tanto que energía, los deseos son verdaderos. Lo falso es el objeto. Pero al separar un deseo de su objeto, se produce un indescriptible desgarro en el alma.

Si uno desciende dentro de sí mismo, se encontrará con que posee exactamente lo que desea. Si se desea a alguien determinado (muerto), se desea a alguien en particular, limitado; se trata necesariamente, por tanto, de un mortal, y se desea a alguien concreto, a alguien que…, al cual…, etc…, en una palabra: se desea a alguien que murió un día determinado y a una hora determinada. Y se le tiene —muerto.

En esos casos, el sufrimiento, el vacío, constituyen el modo de existir de los objetos del deseo. Que se corra el velo de la irrealidad y se verá que nos son dados de esa manera. Una vez que se le ve, se sigue sufriendo, pero se es feliz.

Llegar a saber exactamente lo que perdió el avaro al que robaron el tesoro; aprenderíamos mucho. Lauzun[19] y el puesto de capitán de mosqueteros. Prefería estar preso y ser capitán de mosqueteros a estar libre y no serlo.

Vestidos: «Tuvieron vergüenza de estar desnudos»[20].

Perder a alguien: se sobrelleva que el muerto, el ausente, se haya convertido en algo imaginario, en algo falso. Pero el deseo que se tiene de él no es imaginario. Descender dentro de uno mismo hasta donde mora el deseo que no es imaginario. Ham-

bre: nos imaginamos alimentos, pero el hambre mismo es real: hacerse cargo de ese hambre. La presencia del muerto es imaginaria, pero su ausencia es muy real; a partir de entonces, ésa será su manera de aparecer.

No hay que buscar el vacío, porque disponer del pan sobrenatural para llenarlo sería como desafiar a Dios. Tampoco hay que huir de él.

El vacío es la plenitud suprema, pero el hombre no tiene posibilidad de saberlo. Prueba de ello es que en determinado momento el propio Jesucristo lo ignoró por completo. Una parte de mí debe saberlo, pero las otras no, porque si lo supieran a su modo, de manera baja, dejaría de haber vacío.

Cristo contó con toda la miseria humana, excepto con el pecado. Pero contó con lo que hace al hombre capaz de pecar. Lo que hace al hombre capaz de pecar es el vacío. Todos los pecados son intentos de colmar vacíos. Por eso mi vida llena de impureza está tan cerca de la suya, completamente pura, y lo mismo ocurre con las vidas aún más bajas… Por bajo que caiga, nunca estaré demasiado lejos de él. Pero eso no lo podré saber si caigo.

Apretón de manos de un amigo tras una larga ausencia. Ni siquiera noto si para mi sentido del tacto se trata de un placer o de un dolor: igual que el ciego siente directamente en el extremo de su bastón, así siento yo directamente la presencia de mi amigo. Y también las circunstancias de la vida, cualesquiera que sean, y a Dios.

Lo cual implica que no hay que buscar nunca consuelo en el dolor. Porque la felicidad está más allá del ámbito del consuelo y del dolor. Se percibe con otro sentido, igual que la percepción de los objetos en el extremo de un bastón o de un instrumento es distinta al tacto propiamente dicho. Ese otro sentido se for-

ma por el desplazamiento de la atención mediante un aprendizaje en el que participan el alma entera y el cuerpo.

Por eso está en el Evangelio: «Os digo que esos ya recibieron su recompensa»[21]. No se necesita compensación. Es el vacío en la sensibilidad que va más allá de la sensibilidad.

Negación de san Pedro. Decirle a Cristo: yo te seré fiel, era negarlo, porque era suponer que la fuente de la fidelidad residía en uno mismo, y no en la gracia. Por suerte, como era un elegido, esa negación se hizo manifiesta para él y para todos. En cuántos otros se dan parecidas baladronadas —y no llegan nunca a comprender—.

Era difícil serle fiel a Jesucristo. Se trataba de una fidelidad en vado. Mucho más fácil serle fiel hasta la muerte a Napoleón. Mucho más fácil para los mártires, más tarde, ser fieles, porque ya existía la Iglesia, una fuerza con promesas temporales. Se muere por lo que es fuerte, no por lo que es débil, o al menos por lo que, aún siendo momentáneamente débil, conserva una aureola de fuerza. La fidelidad a Napoleón en Santa Helena no era una fidelidad en vacío. Morir por lo que es fuerte hace que la muerte pierda su amargura. Y, al mismo tiempo, todo su valor.

Suplicar a un hombre constituye un intento desesperado de traspasar, a fuerza de intensidad, el propio sistema de valores al espíritu del otro. Suplicar a Dios es lo contrario: un intento de traspasar los valores divinos a la propia alma. Lejos de tener presentes con toda la intensidad posible los valores con los que uno está comprometido, aquí se trata de crear un vacío interior.

EL YO

Nada poseemos en el mundo —porque el azar puede quitárnoslo todo—, salvo el poder de decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo.

Ofrenda: no se puede ofrecer otra cosa más que el yo, y cuanto denominamos ofrenda no es más que una etiqueta puesta a un desquite del yo.

Nada en el mundo puede quitarnos el poder de decir yo. Nada, salvo la desgracia extrema. Nada hay peor que la extrema desgracia que desde fuera destruye el yo, puesto que luego resulta ya imposible destruírselo uno mismo. ¿Qué les ocurre a aquéllos cuyo yo ha sido destruido desde fuera por la desgracia? Sólo cabe imaginar para ellos un anonadamiento en términos de concepción atea o materialista. Que hayan perdido su yo no significa que carezcan de egoísmo. Al contrario. Aunque ciertamente así ocurre en algunas ocasiones, cuando se produce una lealtad canina; en otras, en cambio, el ser queda reducido a un egoísmo desnudo, vegetativo. Un egoísmo sin yo. A poco que se haya comenzado el proceso de destrucción del yo, es posible impedir que una desgracia dañe. Porque no se destruye el yo por la presión exterior sin pasar por una rebelión extrema. Si se resiste a una rebelión así por amor a Dios entonces la destrucción del yo no se produce desde fuera, sino desde dentro. Dolor redentor. Cuando un ser humano se halla en estado de perfección, cuando ha destruido completamente en sí mis-

mo su yo mediante el auxilio de la gracia y cae en un grado de desgracia igual al que le correspondería a la destrucción de su yo desde el exterior, aparece entonces la plenitud de la cruz. La desgracia no puede ya destruir en él su yo, porque su yo no existe ya, al haber desaparecido por completo y haber dejado su sitio a Dios. Pero la desgracia produce un efecto equivalente, en el plano de la perfección, al de la destrucción exterior del yo. Produce la ausencia de Dios. «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»[22]. ¿Qué es esa ausencia de Dios producida por la extrema desgracia en el alma perfecta? ¿Qué valor es ése al que se halla ligada y al cual llaman dolor redentor?

Dolor redentor es el dolor por el cual el padecimiento posee la plenitud del ser en la medida, siempre, en que puede recibirlo. Mediante el dolor redentor, Dios se halla presente en el padecimiento extremo. Pues la ausencia de Dios es el modo de presencia divina que corresponde al padecimiento —la ausencia sentida. Quien no tiene a Dios en sí mismo no puede sentir su ausencia. Es la pureza, la perfección, la plenitud, el abismo del padecimiento. Mientras que el infierno es un falso abismo (cf. Thibon[23]). El infierno es superficial. El infierno es una nada que tiene la pretensión y produce la ilusión de que existe. La destrucción meramente exterior del yo es dolor cuasi infernal. La destrucción exterior a la que el alma se asocia por amor es dolor expiatorio. La producción de ausencia de Dios en el alma completamente vaciada de sí misma por amor es dolor redentor.

En la desgracia, el instinto vital siguió a los erradicados apegos, y ahora se agarra ciegamente a todo cuanto puede servirle de apoyo Como se agarra una planta Con sus zarcillos. La gratitud (salvo en su forma baja), y la justicia, no se conciben en tal estado. Esclavitud. No existe ya la cantidad complementaria de energía que sirve de apoyo al libre arbitrio, por medio de la cual toma el hombre distancia. Bajo ese aspecto, la desgracia es

horrible como lo es siempre la vida al descubierto, como un muñón, como el pulular de los insectos. La vida sin forma. El único apego es sobrevivir. Ahí es donde comienza la extrema desgracia, cuando todos los apegos se sustituyen por el de sobrevivir. Ese apego queda entonces al descubierto. Sin otro objeto que él mismo. Infierno. En virtud de ese mecanismo, a los desgraciados nada les parece tan dulce como la vida, aun cuando su vida no sea en absoluto preferible a la muerte. En una situación así, aceptar la muerte constituye un desapego total. Cuasi infierno en la tierra. El desarraigo extremo en la desgracia. Por lo común la injusticia humana fabrica, no mártires, sino cuasi réprobos. Los seres caídos en el cuasi infierno son como el hombre expoliado y herido por los ladrones. Han perdido el ropaje de su carácter. El mayor sufrimiento, el que deja raíces subsistiendo, todavía se halla a una distancia infinita del cuasi infierno. Cuando se presta servicio a seres así de desarraigados y se reciben a cambio malos modos, ingratitud y traición, se está padeciendo simplemente una leve parte de su desgracia. Tenemos el deber de exponernos a ello hasta un cierto punto, igual que tenemos el poder de exponernos a la desgracia. Cuando eso ocurra, debe soportarse como se soporta la desgracia, sin achacarlo a personas determinadas, porque eso no es atribuible a nadie. Hay algo impersonal en la desgracia cuasi infernal, igual que en la perfección.

Nada se puede hacer por aquéllos cuyo yo ha muerto, absolutamente nada. Pero nunca se sabe si en un determinado ser humano el yo está totalmente muerto o sólo desvanecido. Si no está totalmente muerto, el amor puede reanimarlo como con una inyección, pero sólo el amor completamente puro, sin el menor rastro de condescendencia, porque el menor viso de desprecio lo precipita hacia la muerte. Cuando el yo queda herido desde fuera, tiene al principio la rebelión más extrema, la más amarga, como un animal que se resiste. Mas no bien el yo

está medio muerto, desea ser rematado y se deja conducir hasta el desvanecimiento. Si un toque de amor lo despierta entonces, aparece un dolor extremo que produce ira ya veces odio contra quien lo ha provocado. De ahí las aparentemente inexplicables reacciones de venganza en contra de su benefactor por parte de esos seres caídos. También puede ocurrir que no sea puro el amor del benefactor. Entonces, al recibir inmediatamente el yo despertado por el amor una nueva herida de desprecio, surge el odio más amargo, un odio legítimo.

En cambio, aquél cuyo yo está completamente muerto no se inmuta en modo alguno por el amor que se le testimonia. Se deja hacer como los perros y los gatos que reciben alimento, calor y caricias, y como ellos se halla ávido de recibir lo más posible. Según qué casos, se ata como un perro o se deja hacer, como un gato, con una especie de indiferencia. Bebe sin el menor escrúpulo toda la energía de quienquiera que se ocupe de él. Por desgracia, cualquier obra de caridad corre el riesgo de tener como clientes a una mayoría de gente sin escrúpulos, o, sobre todo, de seres a los que se les mató el yo.

Al yo se le mata tanto más rápidamente cuanto más débil tiene el carácter quien sufre la desgracia. Más exactamente, la desgracia extrema, la desgracia destructora del yo, se sitúa más o menos lejos según el temple del carácter, y cuanto más lejos se sitúa, más fuerte dicen que es el carácter. El hallarse más o menos alejado de ese extremo es posiblemente algo innato, como la facilidad para las matemáticas, y quien, sin tener fe ninguna, se siente orgulloso de haber mantenido una «gran entereza» en circunstancias difíciles no tiene mejor juicio que el adolescente que se enorgullece de que se le dan bien las matemáticas. Quien cree en Dios corre el peligro de caer en un espejismo aún mayor, es decir, en atribuir a la gracia lo que es simplemente un efecto de naturaleza esencialmente mecánica.

La angustia de la desgracia extrema es la destrucción exterior del yo. Arnulfo, Fedra, Licaón[24]. Hay razón para postrarse de rodillas, suplicando, rebajándose, cuando, a punto de abatirse, la muerte violenta ha de matar por fuera el yo antes incluso de que se destruya la vida.

«Hasta Níobe, la de hermosos cabellos, pensó en comer[25]». Sublime como el espacio en los frescos de Giotto. Una humillación que obliga a renunciar incluso a la desesperación.

El pecado en mí dice «yo». Yo soy todo. Pero ese «yo» de ahí es Dios. Y no es un yo. El padecimiento marca la diferencia, impidiendo que Dios sea equivalente a todo. Es mi miseria la que hace que yo sea yo. Es la miseria del universo la que en cierto sentido hace que Dios sea yo (es decir, una persona).

Los fariseos eran gente que contaba con su propia fuerza para ser virtuosa. La humildad consiste en saber que en lo que se denomina «yo» no hay ninguna fuente de energía que permita elevarse.

Todo cuanto en mí es valioso procede sin excepción de más allá de mí, y viene, no como don, sino como préstamo que debe ser renovado sin cesar. Todo cuanto existe en mí sin excepción carece absolutamente de valor; y todo lo que me apropio de esos dones llegados de otras partes pasa inmediatamente a carecer de valor.

La perfecta alegría excluye el sentimiento mismo de alegría, porque en el alma colmada por el objeto ningún rincón queda disponible para decir «yo». Uno no se imagina alegrías como ésas cuando se hallan ausentes, además de que falta motivación para buscarlas.

DESCREACIÓN

Descreación: hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la descreación.

La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo, Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. Así, él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser. Nuestra existencia no está hecha sino de su espera, de nuestro consentimiento para no existir. Nos mendiga perpetuamente esa existencia que nos da. Nos la da para mendigárnosla.

La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades —todo eso es el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser.

Existe una fuerza «deífuga». Si no, todo sería Dios.

Al hombre le ha sido dada una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real.

Renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia —en cierto sentido— a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros. Somos toneles sin fondo por no haber comprendido que tenemos un fondo.

Elevación y rebajamiento. Una mujer que se mira al espejo y se arregla no siente vergüenza de reducirse a sí misma, a ese ser infinito que mira todas las cosas, a un pequeño espacio. De igual manera, por mucho que ascienda el yo (el yo social, psicológico, etc.), cuantas veces ocurra, acabará uno degradándose infinitamente, reduciéndose a no ser más que eso.

Todo lo que se aprehende por medio de las facultades naturales es hipotético. Únicamente cuenta el amor sobrenatural. Por eso somos co-creadores. Participamos en la creación del mundo al descrearnos nosotros mismos.

No se posee más que aquello a lo que se renuncia. Aquello a lo que no se renuncia se nos escapa. En ese sentido, no se puede poseer nada sin pasar por Dios.

Comunión católica. Dios no se hizo carne sólo una vez: se hace materia todos los días para darse al hombre y ser consumido por él. Recíprocamente, mediante el cansancio, la desgracia y la muerte, el hombre es hecho materia y consumido por Dios. ¿Cómo negar esa reciprocidad?

Él se vació de su divinidad. Nosotros hemos de vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido. Una vez que se ha comprendido que no se es nada, el objetivo de todos los esfuerzos es convertirse en nada. Con ese fin se sufre con conformidad, con ese fin se actúa, y con ese fin se reza. Dios mío, concédeme que me convierta en nada. A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios se ama a través mío.

Lo que está abajo se parece a lo que está arriba. Así que la esclavitud es una imagen de la obediencia a Dios, la humillación una imagen de la humildad, la necesidad física una imagen del irresistible impulso de la gracia, el abandono paulatino de los santos una imagen de la fragmentación del tiempo en los criminales y prostitutas, etc. Con ese argumento, hay que buscar lo más bajo que existe, a título de imagen. Que lo que en nosotros es bajo vaya hacia abajo con el fin de que lo que es alto pueda ir hacia arriba. Porque estamos invertidos. Nacemos así. Restablecer el orden es deshacer dentro de nosotros la criatura.

Inversión de lo objetivo y de lo subjetivo. Asimismo, inversión de lo positivo y de lo negativo. Ése es también el sentido de la filosofía de las *Upanishad*[6]. Nacemos y vivimos a contrapelo, porque nacemos y vivimos dentro del pecado, el cual constituye una inversión de la jerarquía. El primer acto es la inversión. La conversión.

Si el grano no muere…[27]. Debe morir para liberar la energía que lleva en sí con el fin de que se formen a partir de él otras combinaciones. De igual manera debemos nosotros morir para liberar la energía afectada y adquirir una energía libre susceptible de amoldarse a la verdadera filiación de las cosas.

La extrema dificultad que a menudo experimento al realizar la mínima acción es un favor que se me hace. Porque de esa manera, con acciones ordinarias y sin llamar la atención, puedo cortar algunas raíces del árbol. Por muy al margen que se esté de la opinión pública, las acciones extraordinarias encierran un estímulo que se halla totalmente ausente en las acciones ordinarias. Encontrar una dificultad extraordinaria para realizar una acción ordinaria es un favor por el que hay que estar agradecido. No hay que pedir la desaparición de esa dificultad; hay que implorar la gracia de utilizarla. En general, no desear la desaparición de ninguna de las propias miserias, sino la gracia que las transfigura.

Con frecuencia los sufrimientos físicos (y las privaciones) resultan para los hombres valientes una prueba de resistencia y de fortaleza de ánimo. Pero se puede hacer un mejor uso de ellos. Que no me resulten, pues, eso. Que me resulten un testimonio sensible de la miseria humana. Que los padezca de una manera completamente pasiva. Fuera como fuere, ¿cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento a que la misma condena hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta de toda sabiduría? Pero también el placer, la felicidad, la prosperidad, si se sabe reconocer en ellas lo que proviene de fuera (del azar, de las circunstancias, etc.), dan testimonio de la miseria humana. Hacer ese uso de los mismos. E incluso de la gracia, en su calidad de fenómeno sensible… Ser nada para ocupar en el todo el verdadero lugar de uno.

La renuncia exige pasar por angustias equivalentes a las que causaría en realidad la pérdida de todos los seres queridos y de todos los bienes, incluidas las facultades y adquisiciones en el ámbito de las creencias sobre la que está bien o lo que es estable, etc. Y no ha de ser uno mismo quien se prive de eso, sino que hay que perderlo —como Job. Pero la energía separada así de su objeto no debe ser despilfarrada en vaivenes, degradada. La angustia debe ser, pues, aún mayor que en la desgracia real, no debe fraccionarse a la largo del tiempo, ni dirigirse hacia ninguna esperanza.

Cuando la pasión del amor llega hasta la energía vegetativa, entonces asistimos a casos como los de Fedra, Arnulfo, etc.[28] «Y siento por dentro que tendré que morir…»[29]. Hipólito es verdaderamente más necesario para la vida de Fedra, en sentido literal, que el alimento[30]. Para que el amor de Dios penetre hasta tan abajo es preciso que la naturaleza haya padecido una última violencia. Job, cruz… El amor de Fedra, el de Arnulfo, es

impuro. Un amor que descendiera tan abajo y que fuera puro… Convertirse en nada hasta un grado vegetativo; es entonces cuando Dios se convierte en pan.

Si nos contemplamos en un momento determinado —en el instante presente, seccionado del pasado y del futuro—, somos inocentes. En este instante, no podemos ser más que la que somos: todo progreso implica una duración. En este instante, entra dentro del orden del mundo el que seamos así. Aislar de esa manera un instante supone el perdón. Pero ese aislamiento es desasimiento.

No hay más que dos instantes de desnudez y de pureza perfectas en la vida humana: el nacimiento y la muerte. A Dios no se le puede adorar bajo su forma humana sin manchar su divinidad si no es como recién nacido o agonizante.

Muerte. Estado instantáneo, sin pasado ni futuro, indispensable para el acceso a la eternidad.

Si alguien encuentra la plenitud de la alegría en la idea de que Dios existe, ha de encontrar la misma plenitud en el conocimiento de que él mismo no existe, porque se trata del mismo pensamiento. Y ese conocimiento sólo se extiende a la sensibilidad mediante el sufrimiento y la muerte.

Alegría en Dios. Realmente hay alegría perfecta e infinita en Dios. Mi participación no añade nada; mi no participación nada resta a la realidad de esa alegría perfecta e infinita. Por tanto, ¿qué importancia tiene el que deba o no participar? Una importancia nula.

Los que desean su salvación no creen de verdad en la realidad de la alegría en Dios.

La creencia en la inmortalidad es perjudicial, porque no entra dentro de nuestra capacidad representamos el alma como verdaderamente incorpórea. Así pues, esa creencia, es en reali-

dad, una creencia en la prolongación de la vida, anula la función de la muerte.

Presencia de Dios. Debe entenderse de dos maneras. Por ser creador, Dios está presente en todo lo que existe, desde el momento mismo en que existe. La presencia por la que Dios necesita de la cooperación de la criatura es la presencia de Dios, no por ser el Creador, sino por ser el Espíritu. La primera presencia es la presencia de creación. La segunda es la presencia de descreación. (El que ha creado sin nosotros, no nos salvará sin nosotros. San Agustín[31]). Solamente ocultándose ha podido Dios crear. De otro modo, sólo él existiría. También la santidad debe, pues, ocultarse, ocultarse en cierta medida incluso a la consciencia. Y debe hacerlo dentro del mundo.

Ser y haber. El hombre carece de ser, sólo tiene haber. El ser del hombre está situado por detrás del telón, por la parte de lo sobrenatural. Lo que puede conocer de sí mismo es únicamente lo que las circunstancias le dejan. El yo está oculto para mí (y para el prójimo); está por la parte de Dios, está en Dios, es Dios. Ser orgulloso es olvidar que se es Dios… El telón es la miseria humana: incluso para Cristo hubo un telón.

Job. Satanás en Dios: ¿Te ama de modo gratuito? Hablamos del plano del amor. ¿Se sitúa el amor en el plano de las ovejas, de los campos de trigo, de los hijos numerosos? o bien, ¿lo hace más allá, en la tercera dimensión, detrás? Por profundo que sea ese amor, hay un momento de ruptura en que sucumbe, y ése es el momento que transforma, que arranca de lo finito hacia lo infinito, que hace trascendente en el alma el amor al alma por parte de Dios. Es la muerte del alma ¡Desgraciado aquél para quien la muerte del cuerpo precede a la del alma! El alma que no está llena de amor muere de una mala muerte. ¿Por qué ha de tocar en suerte de manera indiscriminada una muerte así? Bien está que así sea. Todo ha de tocar en suerte de manera indiscriminada.

La apariencia se adhiere al ser, y únicamente el dolor puede arrancar al uno de la otra. Quien tiene el ser no puede tener la apariencia. La apariencia pone cadenas al ser. El paso del tiempo arranca violentamente al parecer del ser y al ser del parecer. El tiempo pone de manifiesto que no es la eternidad. Es preciso desarraigarse. Talar el árbol y hacer con él una cruz para luego llevarla todos los días.

No hay que ser yo, pero menos aún hay que ser nosotros. La ciudad brinda la sensación de hallarse en casa. Tener en el exilio la sensación de hallarse en casa. Arraigarse en la ausencia de lugar. Desarraigarse social y vegetativamente. Exiliarse de toda patria terrestre. Hacerle todo eso a otro, desde fuera, es un sucedáneo de la descreación. Es producir irrealidad.

Con el desarraigo se busca más realidad.

DESAPARICIÓN

Dios me ha dado el ser para que yo se lo devuelva. Es como una de esas pruebas que parecen trampas, tan frecuentes en los cuentos infantiles y en las historias de iniciación. Si acepto la dádiva, resulta malo y fatal; su virtud aparece con la negativa. Dios me permite existir fuera de él. Soy yo quien ha de rechazar esa autorización. La humildad es la negativa a existir fuera de Dios. La reina de las virtudes.

El yo no es más que la sombra proyectada por el pecado y el error, los cuales se interponen ante la luz de Dios, ya los que yo tomo por un ser. Aunque pudiéramos ser como Dios, más valdría formar parte del barro que le obedece.

Ser para Cristo lo que el lapicero es para mí cuando con los ojos cerrados palpo la mesa con su punta. Tenemos la posibilidad de actuar de mediadores entre Dios y la parte de creación que se nos ha confiado. Es obligado nuestro consentimiento para que él perciba a través nuestro su propia creación. Con nuestro consentimiento realiza esta maravilla. Bastaría con que yo me retirara de mi propia alma para que esta mesa que tengo ante mí tuviera la incomparable fortuna de ser advertida por Dios. Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser. El sentido de esta doble operación no es otro que el amor, como la paga que el padre le da al hijo para que luego éste Se permita hacerle un regalo a él el día de su cumpleaños. Dios, que no es más que amor, no creó más que amor.

Todas las cosas que veo, oigo, huelo, como y toco, todos los seres que conozco, a todos les privo del contacto con Dios, y a Dios le privo del contacto con todo ello en la medida en que algo en mí dice yo. Algo puedo hacer yo por todo ello y por Dios, a saber, retirarme, respetar ese cara a cara. El estricto cumplimiento del deber simplemente humano es condición para que yo pueda retirarme. Poco a poco voy trazando las cuerdas que me retienen aquí y me lo impiden.

No puedo concebir la necesidad de que Dios me ame mientras sienta con tanta claridad que, incluso en los seres humanos, su afecto por mí no puede ser más que una equivocación. Pero no me cuesta nada imaginar que prefiere esa perspectiva de la creación que sólo puede verse desde el sitio en que estoy yo. Sin embargo, yo hago de pantalla. Debo retirarme para que pueda verla. Debo retirarme para que Dios pueda entrar en contacto con los seres que el azar pone en mi camino, a los cuales ama. Mi presencia es indiscreta, como si me hallara en medio de dos amantes o dos amigos. Soy, no la joven que espera a su novio, sino el tercero inoportuno que está con los dos y ha de marcharse con el fin de que ambos puedan estar verdaderamente juntos.

Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo… ¿Qué importan la energía, los dones, etc., que haya en mí? Bastante tengo ya con desaparecer.

> Y al privar a mis ojos de claridad, la muerte
> Vuelve pura la luz por ellos mancillada…[32].

Ojalá desaparezca para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo.

No deseo que este mundo creado ya no me sea sensible, sino que no sea por mí por lo que sea sensible. A mí no puede revelarme su secreto, demasiado elevado. Váyame yo, e intercam-

bien sus secretos el creador y la criatura. Ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí… Cuando estoy en algún sitio, profano el silencio del cielo y de la tierra con mi respiración y los latidos de mi corazón.

LA NECESIDAD Y LA OBEDIENCIA

El sol sale para los justos y para los injustos… Dios se vuelve necesidad. Dos caras de la necesidad: ejercida y padecida. Sol y cruz.

Aceptar contraer una necesidad y no actuar sino para dirigirla.

Subordinación: ahorro de energía. Gracias a ella puede realizarse un acto de heroísmo sin que haya menester de que quien manda y quien obedece sean héroes. Lograr recibir órdenes de Dios.

¿En qué casos luchar contra una tentación agota la energía específica del bien y en qué casos propicia su ascenso en la escala de las energías? Eso debe depender de la importancia del papel de la voluntad y de la atención. El padecimiento de una obligación se merece a fuerza de amor. La obediencia es la virtud suprema. Amar la necesidad. La necesidad es lo más bajo que existe con relación al individuo (obligación, fuerza, una «dura necesidad»[33]); la necesidad universal libera de todo ello. Hay veces en que algo es obligado por el simple hecho de que es posible. Como, por ejemplo, comer cuando se tiene hambre, o dar de beber a un herido muerto de sed, teniendo el agua *al ladito*. Ni un bandido ni un santo dejarían de hacerlo. Por analogía, identificar aquellos casos en los que, aunque a primera vista no aparezca tan claramente, la posibilidad comporte una necesidad. Actuar en esos casos, y no en los otros.

El grano de la granada[34]. Uno no se compromete a amar a Dios, uno cede a ese compromiso operado en uno mismo sin uno mismo.

Respecto a las acciones virtuosas, realizar sólo aquéllas que no se pueden impedir, aquéllas que no pueden dejar de hacerse, y aumentar continuamente, con la atención debidamente dirigida, el número de las que no pueden dejar de hacerse.

Aunque sea hacia el bien, no dar ni un paso al margen de aquello a lo que irresistiblemente empuja Dios, ni en la acción, ni en la palabra, ni en el pensamiento. Y estar dispuesto a ir con la fuerza de su empuje adonde sea, hasta el extremo (la cruz…). Estar dispuesto a lo máximo es rogar por ser empujado, sin saber adónde.

Si mi salvación eterna se hallara en esta mesa bajo la forma de un objeto, y no tuviera más que alargar la mano para cogerla, yo no lo haría sin haber recibido la orden[35].

Desapego de los frutos de la acción. Sustraerse a esa fatalidad. ¿Cómo? Actuar no para un fin determinado, sino por una necesidad. Que no me quede otro remedio. Que no sea una acción, sino una especie de pasividad. Una acción no actuante.

En cierto sentido, el esclavo es un modelo (el más bajo…, el más alto… siempre la misma ley). La materia, también. Trasladar fuera de uno los móviles de sus propias acciones. Ser empujado. Los motivos completamente puros (o los más viles: siempre la misma ley) aparecen como exteriores.

Cualquier acto, considerarlo desde el lado no del objeto, sino del impulso. No adónde va, sino de dónde viene. «Estaba desnudo y me vestisteis[36]». Ese don es sencillamente el signo del estado en que se encontraban quienes actuaron así. Se hallaban en un estado tal que no podían dejar de dar de comer a los que tenían hambre, y de vestir a los que estaban desnudos; y no lo hacían en absoluto por Cristo, no podían dejar de hacerlo por-

que la compasión de Cristo estaba en ellos. Igual que san Nicolás[37] que, cuando junto con san Casiano atravesaba la estepa rusa para una cita con Dios, no pudo dejar de faltar a la misma por ayudar a un *mujik* a sacar su carromato del barro. El bien operado de ese modo, casi a pesar de uno, casi con vergüenza y remordimiento, es puro. Todo bien absolutamente puro escapa por completo a la voluntad. El bien es trascendente. Dios es el Bien.

«Tuve hambre, y me disteis de comer»[38]. ¿Cuándo, Señor? No lo sabían. No hay que saberlo. No hay que socorrer al prójimo por Cristo, sino con Cristo. Que el yo desaparezca de tal modo que Cristo, por el intermedio de nuestra alma y nuestro cuerpo, socorra al prójimo. Ser el siervo que el amo envía para llevar auxilio a un desdichado. El auxilio proviene del amo, y se dirige al desdichado. Cristo no padeció por su Padre. Padeció por los hombres por la voluntad del Padre. No puede decirse que el siervo que va a llevar el auxilio lo haga por su amo. Él no hace nada. Incluso aunque para llegar hasta el desdichado haya de caminar sobre clavos o con los pies desnudos, y padezca por lo tanto, él no hace nada. Porque es un siervo. «Somos siervos inútiles»[39], es decir, no hemos hecho nada. De una manera general, «para Dios» es una expresión equivocada. Dios no debe ir en dativo. No acudir al prójimo por Dios, sino ser empujado por Dios hacia el prójimo como la flecha hacia el blanco por el arquero.

No ser sino un intermediario entre la tierra inculta y el campo labrado, entre los datos del problema y la solución, entre la página en blanco y el poema, entre el desdichado con hambre y el desdichado saciado.

En todo asunto, sólo lo que nos viene de fuera, graciosamente, por sorpresa, como un obsequio de la fortuna, sin que lo hayamos buscado, es júbilo puro. Paralelamente, el bien real no puede venir más que de fuera, nunca de nuestro trabajo. En

ningún caso podemos fabricar algo que sea mejor que nosotros. De modo que el trabajo dirigido verdaderamente hacia el bien no debe llegar al mismo: sólo tras una larga y estéril tensión que acaba en desesperación, una vez que ya no hay nada que esperar, es cuando de fuera, oh maravillosa sorpresa, viene el don. Ese trabajo se ha convertido en destructor de una parte de la falsa plenitud que tenemos. El vacío divino, más lleno que la plenitud, se instala entonces en nosotros.

¿Cómo conocer la voluntad de Dios? Si uno logra el silencio dentro de sí, si logra acallar todos sus deseos, todas sus opiniones, y con amor, con toda su alma y sin palabras, piensa: «Hágase tu voluntad»[40], entonces lo que uno siente inmediatamente sin incertidumbre que debe hacer (aun cuando, en ciertos aspectos, sea una equivocación) es la voluntad de Dios. Pues si se le pide pan, no da sino piedras[41].

Un criterio de convergencia. Una acción o una actitud a favor de la cual encuentra la razón variados motivos, distintos y convergentes, aunque siente que rebasa todos los motivos representables.

En la oración no hay que tener presente ninguna cosa particular, a menos que su inspiración se haya recibido sobrenaturalmente. Pues Dios es el ser universal. Claro que desciende a lo particular. Ha descendido y desciende en el acto de la creación, igual que en la Encarnación, en la Eucaristía, en la Inspiración, etc. Pero se trata de un movimiento descendente, nunca ascendente, un movimiento de Dios, no nuestro. Nosotros no podemos realizar una conexión como ésa mientras Dios no nos la dicte. Nuestro papel consiste en estar de cara a lo universal. Tal vez sea esa la superación del obstáculo de Berger[42] sobre la imposibilidad de enlazar lo absoluto con lo relativo. Es imposible mediante un movimiento ascendente, pero es posible mediante un movimiento descendente.

Nunca puede saberse si Dios ordena algo. La intención orientada hacia la obediencia a Dios salva, hágase lo que se haga, si se coloca infinitamente a Dios por encima de uno, y condena, hágase lo que se haga, si uno llama Dios a su propio corazón. En el primer caso, nunca se piensa que lo que se ha hecho, lo que se hace o lo que vaya a hacerse pueda ser un bien.

Tratamiento de las tentaciones. Se ocupa de la relación entre el alma y el tiempo. Contemplar la posibilidad de un mal durante mucho tiempo sin realizarlo produce una especie de transubstanciación. Si se le resiste con una energía finita, ésta se agota en un tiempo concreto, y una vez agotada, se acaba cediendo. Si uno permanece inmóvil y atentó, es la tentación la que se agota —y se gana la energía revalorizada.

Asimismo, si se contempla de igual manera —inmóvil y atentamente— la posibilidad de un bien, también se produce una transubstanciación de la energía, gracias a la cual se realiza dicho bien. La transubstanciación de la energía consiste en el hecho de que llega un momento, con el bien, en que uno no puede dejar de realizarlo. He aquí un criterio más para el bien y el mal.

Una criatura que llega a la perfecta obediencia constituye un modo singular, único e irremplazable, de presencia, de conocimiento y de actuación de Dios en el mundo.

Necesidad. Ver las relaciones entre las cosas y uno mismo, incluidos los fines que uno abriga, como uno de sus términos. La acción que así se desprende lo hace de modo natural.

Obediencia: hay dos. Se puede obedecer a la gravedad u obedecer a la relación entre las cosas. En el primer caso, uno hace aquello a lo que le empuja la imaginación colmadora de vacíos. Aquí caben, y muchas veces con apariencia de verdad, todas las etiquetas, incluido el bien de Dios. Si se suspende el trabajo de la imaginación colmadora y se pone la atención en la relación

entre las cosas, surge una necesidad a la que no se puede dejar de obedecer. Hasta entonces, no se tiene ni la noción de la necesidad ni el sentimiento de la obediencia. No cabe, por tanto, sentirse orgulloso de lo que se hace, aun cuando se trate de una maravilla.

Respuesta del grumete bretón al periodista que le preguntaba cómo había podido hacer aquello: «¡Había que hacerlo!»[43]. El más puro heroísmo. Donde más se da es en el pueblo. La obediencia es el único móvil puro, el único que no encierra en grado alguno la recompensa por la acción y deja la recompensa en manos del Padre que está en lo oculto, y ve en lo oculto. Con la condición de que la obediencia responda a una necesidad y no a una obligación (terrible vacío de los siervos).

Para lo que uno da de sí al prójimo o pone en un gran objetivo, para lo que soporta, si es por pura obediencia a una concepción clara de la relación entre las cosas ya la necesidad, uno está dispuesto sin esfuerzo, aunque le resulte penoso. No le es posible actuar de otro modo, aunque de ello no derive contrapartida alguna, ni vacío alguno que llenar, ni deseo alguno de recompensa, ni rencor alguno, ni rebajamiento alguno.

La acción es el fiel de la balanza. No hay que tocar el fiel, sino las pesas. Exactamente igual ocurre con las opiniones. Por eso, o la confusión, o el sufrimiento.

Vírgenes necias[44]. Significa que en el momento de tomar conciencia de que hay que hacer una elección, ésta ya está hecha —en un sentido u otro. Y esto resulta mucho más cierto que la alegoría de Hércules entre el vicio y la virtud[45].

Cuando la naturaleza del hombre, cercenada de todo impulso carnal y privada de toda luz sobrenatural, realiza acciones conforme a lo que la luz sobrenatural impondría si se hallara presente, se produce la plenitud de la pureza. Es el centro culminante de la Pasión.

La justa relación con Dios es, en la contemplación, el amor, y en la acción, la esclavitud. No mezclarlo. Actuar como esclavo mientras se contempla con amor…

ILUSIONES

Uno tiende hacia algo porque cree que es bueno, y queda encadenado a ello porque se convierte en necesario.

Las cosas sensibles son reales en cuanto cosas sensibles, pero son irreales en cuanto bienes. La apariencia posee la plenitud de la realidad, pero sólo en cuanto apariencia. En cuanto cosa distinta de apariencia, es error.

La ilusión relativa a las cosas de este mundo no concierne a su existencia, sino a su valor. La imagen de la caverna remite al valor. Tan sólo poseemos unas sombras de remedos de bien. Igualmente respecto del bien quedamos cautivos, encadenados (asimiento). Aceptamos los falsos valores que se nos presentan, y cuando creemos estar actuando, en realidad nos hallamos inmóviles, porque permanecemos en el mismo sistema de valores.

Actos efectivamente cumplidos y, sin embargo, imaginarios. Un hombre se suicida, se libera, pero no es mayor su desapego después que antes. Su suicidio era imaginario. Sin duda, el suicidio lo es siempre, y por eso se le prohíbe.

Hablando con propiedad, el tiempo no existe (salvo el presente como límite), y sin embargo es a eso a lo que estamos sometidos. Esa es nuestra condición. Nos hallamos sometidos a lo que no existe. Tanto si se trata de la duración padecida pasivamente —dolor físico, espera, pena, remordimiento, miedo—, como del tiempo dirigido —orden, método, necesidades—, en ambos casos, aquello a la que nos rendimos no existe. Pero

nuestro sometimiento sí existe. Estamos realmente atados a irreales cadenas. El tiempo, irreal, tiñe todas las cosas ya nosotros mismos de irrealidad.

Para el avaro, su tesoro es la sombra de un remedo de bien. Es doblemente irreal. Porque un medio (el dinero), en cuanto tal, es ya cosa distinta de un bien. Pero tomado al margen de su función de medio, constituido en fin, todavía está más lejos de ser un bien.

Las sensaciones son irreales precisamente respecto de los juicios de valor; las cosas son irreales para nosotros precisamente en cuanto valores. Pero atribuir un falso valor a un objeto priva también de la realidad a la percepción de ese objeto, porque sofoca la percepción en la imaginación. Así el desapego perfecto sólo permite ver las cosas desnudas, fuera de la bruma de valores engañosos. Por eso fueron precisas las úlceras y el basural para que a Job se le revelara la belleza del mundo. Porque no hay desapego sin dolor. Y no hay dolor que se soporte sin odio y sin mentira si no hay también desapego.

El alma que ha sacado su cabeza fuera del cielo[46], come el ser. La que sigue en el interior, come la opinión.

La necesidad es esencialmente ajena a lo imaginario. Lo que en la percepción es real y la distingue del sueño no son las sensaciones, sino la necesidad envuelta en esas sensaciones. «¿Por qué estas cosas y no otras?»). «Es así»[47]. En la vida espiritual, la ilusión y la verdad se distinguen de la misma manera. Lo que en la percepción es real y la distingue del sueño no son las sensaciones, sino la necesidad. Distinción entre quienes permanecen en la caverna, cierran los ojos e imaginan el viaje, y aquéllos que lo hacen. Reales e imaginario también en lo espiritual, y también aquí la necesidad establece la diferencia. Y no simplemente el sufrimiento, porque existen sufrimientos imaginarios.

Por lo que hace al sentimiento interior, nada hay más engañoso.

¿Cómo se distingue lo imaginario de lo real en el ámbito espiritual? Hay que preferir el infierno real al paraíso imaginario.

Lo que distingue a los estados de arriba de los de abajo es la coexistencia, en los estados de arriba, de varios planos superpuestos.

La humildad tiene por objeto la abolición de lo imaginario en el progreso espiritual. No hay ningún inconveniente en creerse mucho menos adelantado de lo que se está: no por ello la luz deja de surtir su efecto, pues su fuente no se encuentra en la opinión. Y sí mucho en creerse más adelantado, porque en ese caso la opinión produce un efecto.

Un criterio para lo real es que es duro y rugoso. Uno encuentra algunas alegrías en ello, pero no placer. Lo que es agradable es ensoñación.

Tratar de amar sin imaginar. Amar la apariencia desnuda, sin interpretación. Entonces eso que amamos es verdaderamente Dios. Después de pasar por el bien absoluto, encontramos los bienes ilusorios y parciales, pero dentro de un orden jerárquico que impide que nos permitamos ir en pos de un bien si no es dentro del límite permitido por la apetencia de otro determinado. Este orden es trascendente respecto de los bienes que agrupa, y constituye un reflejo del bien absoluto. Ahora la razón discursiva (la comprensión de las relaciones) ayuda a disolver las idolatrías al considerar limitados, mezclados y afluentes unos de otros, los bienes y los males. Reconocer el punto en el que el bien pasa a mal: en calidad de, en la medida en que, con relación a, etc. Ir más allá de una regla de tres.

Sigue tratándose de una relación con el tiempo. Perder la ilusión de la posesión del tiempo. Encarnarse. El hombre debe realizar el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la

imaginación. Aquello que en nosotros proviene de Satanás es la imaginación.

Remedio contra el amor imaginario. Conceder a Dios en sí el mínimo estricto, lo que de ninguna manera se le puede negar — y desear que un día, el más cercano posible, ese mínimo estricto se convierta en todo.

Transposición: creer que uno se eleva porque mientras conserva las mismas bajas inclinaciones (por ejemplo: el deseo de imponerse sobre otro), las ha asignado fines elevados. Muy al contrario, uno se elevaría atribuyendo a objetos bajos unas inclinaciones elevadas.

En todas las pasiones se dan prodigios. Un tahúr es capaz de estar en vela y de ayunar casi como un santo, tiene corazonadas, etc. Constituye un gran peligro amar a Dios como el tahúr ama el juego.

Vigilar a qué nivel se coloca el infinito. Si se le coloca en el nivel en que lo correcto es poner el finito, poco importa el nombre con que se le llame.

Los elementos bajos de mí mismo deben amar a Dios, pero no excesivamente. Pues no sería Dios. Ya pueden amar como quien tiene sed y hambre. Únicamente lo más elevado tiene derecho a ser saciado.

Temor de Dios en san Juan de la Cruz. ¿No se da ahí el temor de pensar en Dios mientras se es indigno de él? ¿De ensuciarlo al pensarlo mal? Merced a ese temor, los elementos bajos se alejan de Dios.

La carne es peligrosa en la medida en que se niega a amar a Dios, pero también en la medida en que se entromete indiscretamente en ese acto de amarle.

¿Por qué la voluntad de combatir un prejuicio es un signo claro de que uno está imbuido del mismo? Porque proviene necesariamente de una obsesión. Constituye un esfuerzo comple-

tamente estéril por librarse del mismo. Sólo la luz de la atención resulta eficaz en semejantes casos y no es compatible con una intención polémica. Todo el freudismo está imbuido del mismo prejuicio al que tiene por misión combatir, a saber, que todo lo que es sexual es vil. Existe una diferencia fundamental entre el místico que dirige a Dios la facultad de amor y de deseo, cuya base fisiológica está constituida por la energía sexual, y la falsa imitación del místico que, dejando a esa facultad su orientación natural y asignándole un objeto imaginario, imprime como etiqueta a dicho objeto el nombre de Dios. La discriminación entre esas dos operaciones, la segunda de las cuales está aún por debajo de lo disoluto, resulta difícil, pero es posible.

Dios y lo sobrenatural se hallan ocultos y sin forma en el universo. Es bueno que se hallen ocultos y sin nombre en el alma. En caso contrario, se corre el riesgo de tener bajo ese nombre algo imaginario (quienes daban alimento y vestido a Jesucristo no sabían que era Jesucristo). Sentido de los misterios antiguos. El cristianismo (católicos y protestantes) habla en exceso de las cosas santas.

Moralidad y literatura. Nuestra vida real está compuesta en más de sus tres cuartas partes de imaginación y de ficción. Raros son los contactos auténticos con el bien y el mal.

De nada vale una ciencia que no nos acerque a Dios. Pero si nos acerca mal, es decir, si lo hace a un Dios imaginario, entonces es peor…

Es malo pensar que soy el autor de aquello que la naturaleza opera en mí de modo mecánico. Pero aún es más malo (sic) creer que el autor es el Espíritu Santo. Eso se aleja todavía más de la verdad.

Diferentes clases de correlaciones y transiciones entre contrarios: Mediante la entrega total a algo grande (incluido Dios),

conceder licencia plena en sí a la bajeza. Mediante la contemplación de la distancia infinita entre uno mismo y lo que es grande, hacer del yo un instrumento de grandeza. ¿Con qué criterio se les distingue? Con el único posible, creo yo, y es que la correlación equivocada hace ilimitado lo que no debe serio.

Entre los hombres (y excepción hecha de las formas supremas de la santidad y del genio), lo que produce la impresión de ser verdadero es casi necesariamente falso, y lo que es verdadero produce casi necesariamente la impresión de ser falso. Para expresar lo verdadero es preciso un trabajo. También para recibirlo. Sin trabajo se expresa y se recibe lo falso, o cuando menos lo superficial. Cuando lo verdadero parece cuando menos tan verdadero como lo falso, estamos ante el triunfo de la santidad o del genio. Es el caso de san Francisco, que hacía llorar a su auditorio como un predicador vulgar y teatral.

La duración, ya sean los siglos para las civilizaciones, ya los años y las décadas para el individuo, cumple una función darwiniana de eliminación del inepto. Lo que es apto para todo es eterno. En eso únicamente reside el premio de la que llamamos experiencia. Pero la mentira es una armadura mediante la cual el hombre permite con frecuencia que el inepto de sí mismo sobreviva a los acontecimientos que sin esa armadura la matarían (como por ejemplo, en el orgullo de sobrevivir a las humillaciones), y esa armadura como que la segrega el inepto para precaverse ante le peligro (en caso de humillación, el orgullo engrosa la mentira interior). En el alma se da una especie de fagocitosis; todo la que está amenazado por el tiempo segrega mentira para no morir en grado proporcional al peligro de muerte. Esa es la causa de que no haya amor a la verdad si no hay un consentimiento sin paliativos a la muerte. La cruz de Cristo es la única puerta del conocimiento.

Contemplar cada uno de los pecados que he cometido como un favor de Dios. Un favor es que la imperfección esencial que

se encuentra disimulada en el fondo de mí se manifieste parcialmente ante mí un día cualquiera, a una hora cualquiera, en una circunstancia determinada. Yo deseo, suplico que mi imperfección se manifieste ante mí por entero, tanto como sea capaz de aguantar la mirada del pensamiento humano. No para que se cure, sino, aún cuando no haya de curarse, para que yo esté en la verdad.

Todo lo que carece de valor rehuye la luz. Aquí abajo, podemos escondernos bajo la carne. En la muerte, ya río se puede. Quedamos desnudos expuestos a la luz. Eso es, según los casos, infierno, purgatorio o paraíso.

Lo que hace que uno retroceda ante los esfuerzos que lo acercarían al bien es la repugnancia de la carne, pero no la repugnancia de la carne ante el esfuerzo. Es la repugnancia de la carne ante el bien. Pues si por una mala causa, el acicate es suficientemente fuerte, la carne aceptará lo que sea, sabiendo que puede hacerlo sin morir La misma muerte, padecida por una causa mala, no constituye verdaderamente para la parte carnal del alma la muerte. Lo que para la parte carnal del alma resulta mortal es ver a Dios cara a cara. Esa es la razón de que huyamos del vacío interior, puesto que Dios podría meterse en él. No son la búsqueda de placer y la aversión al esfuerzo las que producen el pecado, sino el miedo a Dios. Sabemos que no podemos verlo cara a cara sin que muramos, y no queremos morir. Sabemos que el pecado nos preserva eficacísimamente de tener que verlo cara a cara: el placer y el dolor nos procuran el ligero impulso indispensable hacia el pecado, y sobre todo el pretexto, el alibí aún más indispensables. Así como se precisan pretextos para las guerras injustas, para el pecado se precisan falsos bienes, porque no podemos resistir la idea de que nos dirigimos hacia el mal. No es la carne la que nos aleja de Dios; la carne es el velo que nos ponemos delante para que haga de pantalla entre Dios y nosotros.

Acaso esto no es así más que a partir de un determinado momento. La imagen de la caverna parece indicarlo así. Al principio, es el movimiento lo que hace daño. Cuando se llega a la abertura, es la luz. No sólo ciega, sino que hiere. Los ojos se rebelan contra ella.

¿No es posible que sea cieno el hecho de que a partir de ese momento no podemos cometer más que pecados mortales? ¿No es pecado mortal tomar la carne para ocultarse de la luz? Espantosa idea. Antes la lepra.

Necesito que Dios me tome por la fuerza, porque si ahora la muerte, suprimiendo la pantalla de la carne, me pusiera cara a cara delante de él, yo desaparecería.

IDOLATRÍA

La idolatría proviene del hecho de que, teniendo sed de bien absoluto, no se posee la atención sobrenatural, y se carece de la paciencia necesaria para dejarla pasar.

A falta de ídolos, es preciso con frecuencia, todos o casi todos los días, penar en vacío. Y no se puede hacer sin pan sobrenatural. La idolatría es, pues, una necesidad vital en la caverna. Aún para los mejores, no puede evitarse el hecho de que limite estrechamente la inteligencia y la bondad.

Los pensamientos son cambiantes, obedientes a las pasiones, a las fantasías, al cansancio. La actividad debe continuarse todos los días, muchas horas al día, de manera que se hacen precisos móviles para la actividad que escapen a los pensamientos, y, por lo tanto, a las relaciones: hacen falta ídolos.

Todos los hombres están dispuestos a morir por lo que aman. No se diferencian más que por el nivel del objeto amado y por la concentración o dispersión de su amor. Ninguno se ama a sí mismo. Al hombre le gustaría ser egoísta, pero no puede. El carácter más clamoroso de su miseria constituye la fuente de su grandeza.

El hombre se entrega siempre a un orden. Salvo iluminación sobrenatural, este orden solamente se tiene por centro él mismo o tiene a un ser particular (que puede ser una abstracción) al cual se transfiere (Napoleón para sus soldados, la Ciencia, el Partido, etc.). Orden perspectivo.

No hemos de adquirir la humildad. La humildad se halla en nosotros. Solamente nos postramos ante falsos dioses.

El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede sino amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros.

EL AMOR

El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto a nosotros.

Nosotros no debemos amar a Dios por el hecho de que él nos ame. Por el hecho de que Dios nos ame, debemos amarnos. ¿Cómo amarse a sí mismo sin esa razón? El amor a sí mismo es imposible en el hombre si no es mediante ese rodeo.

Si me vendan los ojos y me atan las manos a un palo, este palo me separa de las cosas, pero también las exploro con él. Sólo siento el palo, sólo percibo el muro. Igual que las criaturas con la facultad de amar. El amor sobrenatural no incumbe sino a las criaturas y no se dirige sino a Dios. No ama sino a las criaturas (¿qué otra cosa hemos de amar?), pero como intermediarias. A título de intermediarias ama por igual a todas las criaturas, incluido él mismo. Amar a un extraño como a sí mismo entraña como contrapartida: amarse a sí mismo como a un extraño.

El amor a Dios es puro cuando el gozo y el sufrimiento inspiran una gratitud igual. El amor, en el caso de alguien feliz, consiste en querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado. El amor, en el caso de alguien desgraciado, consiste en verse colmado simplemente con saber que el amado está gozando, sin tomar parte en ese gozo, ni siquiera desear hacerlo. A juicio de Platón, el amor carnal es una imagen degradada del verdadero amor. El amor humano casto (fidelidad conyugal) es

una imagen menos degradada del mismo. La idea de sublimación sólo podía surgir de la estupidez contemporánea.

El amor en el *Fedro*. No ejerce ni padece la fuerza. Ésa es la única pureza. El contacto con la espada supone la mancha misma, tanto da que se haga por el lado de la empuñadura como por el lado de la punta. A quien ama, el frío del metal no le hurta el amor, pero le produce la sensación de estar abandonado por Dios. El amor sobrenatural no tiene contacto alguno con la fuerza, pero tampoco protege al alma del frío de la fuerza, del frío del acero. Únicamente un asimiento terrenal, siempre que encierre energía suficiente, puede proteger del frío del acero. La armadura está hecha de metal como la espada. A quien no ama sino con un amor puro, el crimen, tanto da que sea el autor como que sea la víctima, le hiela el alma, y lo mismo ocurre con todo lo que, sin llegar hasta la propia muerte, es violencia. Si se desea un amor que proteja al alma de las heridas, hay que amar algo que sea distinto de Dios.

El amor tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio. Para evitar ese cambio, el amor debe hacerse diferente.

De todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos.

La creencia en la existencia de otros seres humanos como tales es amor.

El espíritu no está obligado a creer en la existencia de nada (subjetivismo, idealismo absoluto, solipsismo, escepticismo: véanse las *Upanishad*, los taoístas y Platón, los cuales se valen, todos, de esa actitud filosófica a título de purificación). Por esa razón el único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor. Por esa razón, belleza y realidad son idénticas. Por esa razón, el gozo y la sensación de realidad son idénticos.

Esa necesidad de ser el creador de lo que se ama es una necesidad de imitar a Dios. Pero se trata de una inclinación por la falsa divinidad. A menos que se recurra al modelo desde la perspectiva del otro lado del cielo…

Amor puro de las criaturas: no amor en Dios, sino amor que, pasando por Dios, comienza en el fuego. Amor que se desliga completamente de las criaturas para subir a Dios, y vuelve a descender asociado al amor creador de Dios. De ese modo se unen los dos contrarios que desgarran el amor humano: amar al ser amado tal como es, y querer volverlo a crear.

Amor imaginario a las criaturas. Estamos atados con una cuerda a todo cuanto es objeto de afecto, pero una cuerda siempre se puede cortar. También estamos atados con una cuerda al Dios imaginario, a ese Dios para quien el amor es también un afecto. Pero al Dios real no estamos atados, y por esa razón no hay cuerda que pueda ser cortada. Él entra en nosotros. Sólo él puede entrar en nosotros. Todas las demás cosas permanecen fuera, y sólo conocemos de ellas los grados de tensión y de dirección variables que se imprime a la cuerda cuando se produce un desplazamiento suyo o nuestro.

El amor tiene necesidad de realidad. ¿Hay algo más tremendo que descubrir un día que se ama a un ser imaginario a través de una apariencia corporal? Es mucho más tremendo que la muerte, porque la muerte no impide al amado haberlo sido.

Ése es el castigo por el crimen consistente en haber alimentado al amor con la imaginación.

Es una cobardía tratar de obtener de las personas que amamos (o desear darles) un consuelo distinto del que nos ofrecen las obras de arte, que nos ayudan por el mero hecho de que existen. Amando y siendo amado se propicia simplemente que esa existencia se vuelva mutuamente más concreta, se le haga más constantemente presente al espíritu. Pero debe estar pre-

sente como la fuente de los pensamientos, y no como su objeto. Si hay motivo para desear ser comprendido, no es por uno mismo, sino por el otro, con el fin de existir para él.

Todo cuanto es vil y mediocre en nosotros se rebela contra la pureza, y tiene necesidad de mancillar esa pureza para salvar su vida. Mancillar es modificar, es tocar. Lo bello es lo que no cabe querer cambiar. Dominar es manchar. Poseer es manchar. Amar puramente es consentir en la distancia, es adorar la distancia entre uno y lo qué se ama.

La imaginación va siempre ligada a un deseo, es decir a un valor. Sólo el deseo sin objeto está vacío de imaginación. Hay presencia real de Dios en toda cosa que la imaginación no vela. Lo bello captura el deseo en nosotros y lo vacía de objeto proporcionándole un objeto presente e impidiendo de ese modo que se precipite en el futuro. Ese es el precio del amor casto. Todo deseo de gozar se sitúa en el futuro, en lo ilusorio. Mientras que si sólo deseamos que un ser exista, éste existe: ¿qué más se puede desear? El ser amado es entonces real y está desnudo, sin cubrir por el futuro imaginario. El avaro nunca contempla su tesoro sin imaginarlo n veces mayor. Hay que estar muerto para ver las cosas desnudas.

Así, en el amor hay castidad o ausencia de ella según el deseo se dirija o no hacia el futuro.

En este sentido, ya condición de que no esté dirigido hacia una pseudo-inmoralidad concebida a partir del modelo del futuro, el amor manifestado a los muertos es perfectamente puro. Pues se trata del deseo de una vida acabada que ya no puede dar nada nuevo. Se desea que el muerto haya existido, y ha existido.

Allí donde el espíritu deja de ser principio, deja también de ser fin. De ahí el riguroso nexo que existe entre el pensamiento colectivo en todas sus formas y la pérdida del sentido, la pérdi-

da del respeto a las almas. El alma es el ser humano considerado como poseedor de un valor en sí. Amar el alma de una mujer no es pensar en esa mujer en función de su propio placer, etc. El amor no sabe ya contemplar, quiere poseer (desaparición del amor platónico[48]).

Es un error desear ser comprendido antes de explicarse uno ante sí mismo. Como el caso del que busca placeres en la amistad sin merecerlos. Se trata de algo todavía más corruptor que el amor. Venderías tu alma por amistad.

Aprende a rechazar la amistad, o, mejor, el sueño de la amistad. Desear la amistad es un grave error. La amistad debe ser un goce gratuito como los que proporcionan el arte o la vida. Hay que repudiar la amistad para ser digno de recibir ese goce: forma parte de la órbita de la gracia («Dios mío, apartaos de mí…»[49]). Pertenece a ese tipo de cosas que se dan a mayor abundamiento. Todo sueño de amistad merece ser quebrado. No es casual que tú nunca hayas sido amada… Desear escapar de la soledad es una cobardía. La amistad no se busca, ni se sueña, ni se desea; se ejerce (es una virtud). Abolir todo ese margen de sentimiento impuro y turbio. Schluss!

O más bien (puesto que no conviene hacerse a sí misma una poda demasiado rigurosa), todo aquello que en la amistad no pasa a intercambios efectivos debe pasar a pensamientos reflexivos. Resulta vano prescindir de la virtud inspiradora de la amistad. Lo que debe prohibirse severamente es el hecho de soñar con los goces del sentimiento. Eso es corrupción. Y resulta tan tonto como soñar con la música o con la pintura. La amistad no se deja desligar de la realidad, no más que lo bello. Como lo bello, constituye un milagro. Y ese milagro estriba simplemente en el hecho de que existe. Los veinticinco años son tiempo más que suficiente para acabar radicalmente con la adolescencia…

No dejes encarcelarte por ningún afecto. Preserva tu soledad. Si alguna vez ocurre que se te ofrezca un afecto verdadero, aquel día no habrá oposición entre la soledad interior y la amistad, sino al contrario. Precisamente lo reconocerás por ese indicio infalible. Los demás afectos deben someterse a una disciplina severa.

Las mismas palabras (v. gr., cuando un hombre dice a su mujer: te quiero) pueden ser vulgares o extraordinarias según la manera de pronunciarlas. Y esa manera depende de la profundidad que tenga la región del ser de la que proceden, sin que en ello intervenga para nada la voluntad. Merced a una maravillosa sintonía, esas palabras van a llegar, en quien las escucha, a la misma región. De ese modo, quien escucha puede discernir, si es que tiene discernimiento, cuánto valen esas palabras.

El favor es cosa permitida precisamente porque constituye una humillación aún mayor que el dolor, una prueba de independencia aún más íntima e irrecusable. Y el agradecimiento está prescrito por esa razón, porque es el uso que hay que hacer del favor recibido. Pero debe ser la dependencia respecto de la suerte y no de determinado ser humano. Por esa causa el benefactor tiene la obligación de estar completamente ausente del favor. Y el agradecimiento no debe suponer en grado alguno un apego, porque de esa clase es el agradecimiento de los perros.

El agradecimiento es en principio cosa de quien socorre, si es que el socorro es puro. Al que queda obligado no le corresponde tenerlo sino a título de reciprocidad.

Para sentir una gratitud pura (dejando a un lado el caso de la amistad), tengo necesidad de pensar que se me trata bien, no por piedad, por simpatía o por capricho, a título de favor o de privilegio, ni tampoco por un efecto natural del temperamento, sino por deseo de hacer lo que exige la justicia. De manera que quien me trata de ese modo aspira a que todos los que se en-

cuentran en mi situación sean tratados del mismo modo por todos aquéllos que se encuentran en la suya.

EL MAL

La creación: el bien hecho trozos y esparcido a través del mal.

El mal es ilimitado, pero no infinito. Sólo lo infinito limita lo ilimitado.

Monotonía del mal: nada nuevo, todo en él es equivalente. Nada real, todo en él es imaginario. Merced a esa monotonía, la cantidad desempeña un gran papel. Muchas mujeres (Celimena) y hombres (don Juan)[50], etc. Condenados a la falsa infinitud. Es el propio infierno.

El mal es la licencia, y por eso es monótono: todo hay que sacarlo de uno mismo. Mas no le es dado al hombre crear. Trátase de un intento fallido de imitar a Dios. No conocer ni aceptar esa imposibilidad de crear es la fuente de muchos errores. Nos es preciso imitar el acto de crear, y son dos las imitaciones posibles —una real, y la otra aparente—, conservar y destruir. En la conservación no queda rastro del «yo». Sí lo hay en la destrucción. «Yo» deja su marca en el mundo cuando lo destruye.

Literatura y moralidad. El mal imaginario es romántico, variado, el mal real, triste, monótono, desértico, tedioso. El bien imaginario es aburrido; el bien real es siempre nuevo, maravilloso, embriagante. Por lo tanto, la «literatura de imaginación» o es aburrida o es inmoral (o una mezcla de ambas). No escapa a esta disyuntiva como no sea que, a fuerza de arte, pase del lado de la realidad —cosa que sólo puede lograr el genio.

Cualquier virtud inferior es una imagen degradada del bien, de la que hay que arrepentirse, y de la que cuesta arrepentirse más que del mal. Fariseo y publicano.

Como contrario del mal, el bien le es, en el sentido en que lo son todos los contrarios, equivalente.

Lo que el mal viola no es el bien, porque el bien es inviolable; no violamos más que un bien degradado.

Lo que es directamente contrario a un mal no pertenece nunca a la esfera del bien superior. ¡Generalmente, apenas está por encima del mal! Ejemplos: robo y respeto burgués a la propiedad; adulterio y «mujer honrada»; caja de ahorros y despilfarro; mentira y «sinceridad».

El bien es esencialmente diferente del mal. El mal es múltiple y fragmentario, el bien es uno; el mal es aparente, el bien es misterioso; el mal se basa en acciones, el bien en una no acción, en una acción inoperante, etc. El bien considerado a la altura del mal y opuesto a él como un contrario a su contrario es un bien de código penal. Por encima se encuentra un bien que, en cierto sentido, se parece más al mal que a esa baja forma de bien. Ello hace posible la existencia de mucha demagogia y de molestas paradojas. Debe desecharse el bien que se define de la misma forma en que se define el mal. El mal niega ese bien, claro. Pero lo niega mal.

No se tiene la experiencia del bien si no es realizándolo. No se tiene la experiencia del mal si no es impidiéndose su realización, o, si ya se ha realizado, arrepintiéndose de ello. Una vez hecho, al mal ya no se le conoce, porque el mal rehúye la luz.

¿Existe el mal, tal como se le concibe, cuando no se hace? ¿No resulta el mal que se hace algo sencillo, algo natural que se impone? ¿No es semejante a la ilusión el mal? Cuando se es víctima de una ilusión, uno no la siente como tal, sino como una realidad. De igual forma puede ser el mal. Cuando se está en el

ámbito del mal, uno no lo siente como mal, sino como necesidad, o aun como deber.

Una vez hecho, el mal se presenta como una especie de deber. La mayoría de los hombres poseen el sentimiento del deber para ciertas cosas malas y otras buenas. Un mismo hombre siente como un deber el vender tan caro como pueda y el no robar, etc. En sus casos, el bien se halla a la altura del mal, y es un bien carente de luz.

La sensibilidad del inocente que sufre tiene algo como de crimen sensible. El verdadero crimen no es sensible. El inocente que sufre conoce la verdad de su verdugo; el verdugo no la conoce. El mal que el inocente siente en sí mismo está en su verdugo, sólo que éste no es sensible al mismo. El inocente no puede conocer el mal si no es como sufrimiento. Lo que no resulta sensible para el criminal es su crimen. Lo que no resulta sensible para el inocente es su inocencia. El inocente es el que puede sentir el infierno.

El pecado que llevamos dentro de nosotros sale de nosotros y se propaga por fuera, extendiendo su contagio en forma de pecado. De esa manera, cuando nos irritamos, nuestro entorno se irrita. O aún más, de superior a inferior: la cólera provoca el miedo. Pero en el contacto con un ser perfectamente puro, se produce una transmutación, y el pecado se convierte en sufrimiento. Ésa es la función del justo en Isaías[51], la función del cordero de Dios. Ése es el sufrimiento redentor. Toda la violencia criminal del Imperio Romano topó con Cristo, y dentro de él se convirtió en puro sufrimiento. Los seres malvados, en cambio, trasforman un simple sufrimiento (como la enfermedad, por ejemplo) en pecado. A lo mejor resulta que el dolor redentor tiene que ser de origen social. Tiene que ser injusticia, violencia ejercida por seres humanos.

El falso Dios vuelve el sufrimiento violencia. El verdadero Dios vuelve la violencia sufrimiento.

El sufrimiento expiatorio es el golpe de rebote del mal que se ha hecho. Y el sufrimiento redentor es la sombra del bien puro que se desea.

El acto malvado supone un traspaso al prójimo de la degradación que uno lleva en sí mismo. Por eso se inclina uno por él como si lo hiciera por su liberación. Todo crimen es un traspaso del mal de quien actúa a quien padece. Desde el amor ilegítimo hasta el asesinato.

En el transcurso de los siglos que hace que está en contacto con los delincuentes sin purificación compensadora el sistema de la justicia penal se ha contaminado del mal de tal manera que una condena supone con gran frecuencia el traspaso al condenado del mal del sistema penal, incluso si se trata de un culpable y su pena no es desproporcionada. Los criminales inveterados son los únicos a los que el sistema penal no puede hacer daño. A los inocentes les causa un daño espantoso. Siempre que hay un traspaso del mal, éste no disminuye, sino que aumenta, en aquél de quien proviene. Un fenómeno de multiplicación. Lo mismo ocurre si se realiza un traspaso del mal a objetos. ¿Dónde poner, entonces, el mal? Hay que traspasarlo de la parte impura de uno mismo a su parte pura, transformándolo de esa manera en sufrimiento puro. El crimen que uno lleva en sí mismo, debe infligírselo a sí mismo. Pero no tardaríamos en manchar nuestra parte de pureza interior si no la renováramos mediante el contacto con una pureza inalterable situada fuera de todo alcance. La paciencia consiste en no transformar el sufrimiento en crimen. Yeso es suficiente para transformar un crimen en sufrimiento. Traspasar el mal a las cosas exteriores es alterar las relaciones de las cosas. Lo que es exacto y está determinado (número, proporción, armonía) resiste esa alteración. Independientemente del estado de mis fuerzas o de

mi cansancio, en cinco kilómetros hay cinco postes kilométricos. Por esa razón hace daño el número cuando se sufre: se opone a la operación de traspaso. Fijar la atención en aquello que resulta demasiado riguroso para que pueda ser alterado por mis modificaciones interiores es propiciar en mí la aparición de una invariante y el acceso a lo eterno.

Aceptar el mal que se nos hace como remedio al mal que nosotros hemos hecho. El verdadero remedio no es el sufrimiento que uno se impone a sí mismo, sino el que se sufre de fuera. Aunque sea injusto. Cuando se ha pecado por injusticia, no basta sufrir justamente, hay que sufrir la injusticia.

La pureza es, como pureza, absolutamente invulnerable, en el sentido de que no existe violencia alguna que la vuelva menos pura. Pero es eminentemente vulnerable en el sentido de que cualquier embate del mal la hace sufrir, y cualquier pecado que la afecta se vuelve en ella sufrimiento.

Si me causan un mal, he de desear por amor a quien me lo inflige que ese mal no me degrade, con el fin de que a la postre no cause mal.

Los santos (los medio santos) están más expuestos al diablo que los demás, porque el conocimiento real que tienen de su miseria les hace casi intolerable la luz.

El pecado contra el Espíritu consiste en conocer algo como bueno y odiarlo en cuanto bueno. Sentimos su equivalente en forma de resistencia cada vez que nos orientamos hacia el bien. Porque todo contacto con el bien da lugar a un conocimiento de la distancia entre el mal y el bien y al inicio de un penoso esfuerzo de asimilación. Se trata de un dolor, y tenemos miedo. Ese miedo es tal vez el indicio de la realidad del contacto. El consiguiente pecado no puede producirse más que cuando la falta de esperanza hace que la conciencia de la distancia resulte intolerable, y cambie el dolor por odio. La esperanza es un re-

medio para ello. Pero un remedio mejor es la indiferencia de uno mismo, y el sentirse satisfecho de que el bien sea el bien, por más que esté lejos, o incluso en el supuesto de que estemos destinados a alejarnos infinitamente del mismo.

Tan pronto como un átomo de bien puro entra en el alma, la mayor, la más criminal de las debilidades es infinitamente menos peligrosa que la más ínfima de las traiciones, así se reduzca ésta a un movimiento meramente interior del pensamiento que no dure más que un instante, aun consentido. Es su participación en el infierno. Mientras estuvo sin probar el bien puro, el alma se halló separada tanto del infierno como del paraíso. No cabe una opción infernal si no es por agarrarse uno a su salvación. Quien no desea el gozo de Dios, sino que le basta con saber que realmente hay gozo en Dios, cae, pero no traiciona. Cuando se ama a Dios a través del mal como tal, se ama verdaderamente a Dios. Amar a Dios a través del mal como tal. Amar a Dios a través del mal odiado, odiando ese mal.

Amar a Dios como autor del mal que se está odiando. El mal es al amor lo que el misterio a la inteligencia. Igual que el misterio obliga a la virtud de la fe a ser sobrenatural, así hace el mal con la virtud de la caridad. Tratar de buscar compensaciones y justificaciones al mal es tan perjudicial para la caridad como tratar de exponer el contenido de los misterios en el terreno de la inteligencia humana.

El discurso de Iván en los Karamazov (sic): «Por más extraordinarias que sean las maravillas que esta enorme fábrica proporcione, si cuesta una sola lágrima de un solo niño, me niego a admitirla»[52]. Yo suscribo totalmente ese sentimiento. Ningún motivo, cualquiera que sea el que pueda dárseme como compensación a la lágrima de un niño, puede conseguir que yo acepte esa lágrima. Absolutamente ninguno de los que la inteligencia puede concebir. Únicamente uno que sólo le es inteligible, sin embargo, al amor sobrenatural: Dios lo quiso así. Y

también por ese motivo aceptaría un mundo que no fuera más que el mal de la lágrima de un niño.

La agonía es la suprema noche oscura que incluso los perfectos necesitan para lograr la pureza absoluta, y para ello es mejor que sea amarga.

La irrealidad que quita el bien al bien es lo que constituye el mal. El mal es siempre la destrucción de las cosas sensibles en las que hay presencia real del bien. El mal se opera por parte de quienes no tienen conocimiento de esa presencia real. En ese sentido, es verdad que nadie es malvado voluntariamente. Las relaciones de fuerza conceden a la ausencia el poder de destruir la presencia. No es posible contemplar sin terror la extensión del mal que el hombre puede hacer o padecer. ¿Cómo se puede pensar que hay posibilidad de encontrar una compensación a ese mal, cuando, por su causa, padeció Dios la crucifixión?

Bien y mal. Realidad. Es bien aquello que da más realidad a los seres ya las cosas, y mal, aquello que se la quita. Los romanos causaron el mal cuando expoliaron a las ciudades griegas de sus estatuas, porque las ciudades, los templos, la vida de aquellos griegos tenían menos realidad sin las estatuas, y porque era imposible que las estatuas tuvieran tanta realidad en Roma como en Grecia. Humildes, desesperadas súplicas de los griegos por conservar unas cuantas estatuas: intento desesperado de hacer pasar al espíritu del prójimo su propia concepción de los valores. Así entendido, no es en absoluto bajo. Pero resulta casi necesariamente ineficaz. Tener que comprender y pesar el sistema de valores ajeno junto con el propio en la misma balanza. Construir la balanza.

Dejar que la imaginación se demore en lo que es malo implica una especie de cobardía; uno espera gozar, conocer y crecer con lo irreal. Incluso entretener a la imaginación con algunas cosas dadas como posibles (lo que es muy distinto de concebir

claramente su posibilidad, algo esencial en la virtud) significa ya comprometerse con ellas. Lo causa la curiosidad. Impedirse (no concebir, sino demorarse en) ciertos pensamientos; no pensar en. Creemos que el pensamiento no compromete, pero compromete por sí solo, y la licencia de pensar encierra toda licencia. No pensar en ello, suprema facultad. Pureza, virtud negativa. Cuando habiendo entretenido a la imaginación con algo malo, encontramos a otros hombres que con sus actos y sus palabras lo vuelven objetivo, suprimiendo de ese modo la barrera social, estamos casi perdidos. Pero ¿hay algo más fácil que eso? No hay punto de ruptura; cuando se ve la sima, ya se la ha franqueado. Por lo que hace al bien, es totalmente al contrario; a la sima se la ve justo al franquearla, en el momento del desgarro y la desgajadura. En el bien no se cae. La palabra bajeza expresa esa propiedad del mal.

Incluso una vez realizado, el mal conserva ese carácter de irrealidad; tal vez de ahí provenga la simplicidad de los criminales; en el sueño, todo es simple. Simplicidad que hace juego con la de la suprema virtud.

Es preciso que el mal se vuelva puro —pues si no, la vida es imposible—. Sólo Dios puede hacerlo. Ésa es la idea de la Gîta[53]. Y es también la idea de Moisés, de Mahoma, y del hitlerismo… Pero Jehová, Alá y Hitler son dioses terrestres. La purificación operada por ellos es imaginaria.

Lo esencialmente distinto del mal es la virtud acompañada de una clara percepción de la posibilidad del mal, y del mal que se presenta como un bien. La presencia de ilusiones abandonadas, y sin embargo presentes en el pensamiento, acaso sea el criterio de la verdad.

Sólo se puede sentir horror al hacer un mal al prójimo si se está en situación de que el prójimo no pueda hacernos ningún

mal a nosotros (es entonces cuando se ama a los demás, en última instancia, como luego a uno mismo).

La contemplación de la miseria humana te arrebata hacia Dios y únicamente cabe contemplarla en el prójimo a quien se ama como a uno mismo. No puede contemplarse en uno mismo como tal ni en el prójimo como tal.

La desgracia extrema que acomete a los seres humanos no crea la miseria humana; simplemente la pone de manifiesto. El pecado y el prestigio de la fuerza. Como el alma entera no ha podido conocer y aceptar la miseria humana, creemos que existen diferencias entre los seres humanos, y faltamos de ese modo a la justicia, bien estableciendo una diferencia entre nosotros y el prójimo, bien haciendo acepción de personas entre los demás, y todo porque ignoramos que la miseria humana constituye una cantidad constante e irreductible en cada hombre, la mayor posible, y que la grandeza procede de un único Dios, de tal manera que existe una identidad entre un hombre y otro.

Nos sorprende que la desgracia no ennoblezca. Ello es debido a que cuando pensamos en alguien desgraciado, pensamos en su desgracia. Pero el desgraciado no piensa en su desgracia: deja que el menor alivio que puede codiciar invada su alma.

¿De qué manera dejaría de existir el mal en el mundo? Primero es preciso que el mundo sea ajeno a nuestros deseos. Si así fuera, y además no cupiera el mal en él, entonces nuestros deseos serían eternamente malos. De manera que eso no es preciso.

Entre la criatura y Dios se da toda una gama de distancias. Una distancia en la que el amor a Dios es imposible. Materia, plantas, animales. El mal ahí es tan completo que se destruye; ya no existe el mal: espejo de la inocencia divina. Nosotros nos hallamos en un punto en que el amor es posible por muy poco. Es un gran privilegio, porque el amor que une es proporcional

a la distancia. Dios ha creado un mundo que es, no el mejor posible, sino el que contiene todos los grados de bien y de mal. Nosotros nos hallamos en el punto en que se da lo peor posible. Más allá de eso se halla el estadio en el que el mal se convierte en inocencia.

LA DESGRACIA

Sufrimiento: superioridad del hombre sobre Dios. Fue precisa la Encarnación para que esa superioridad no resultara escandalosa.

No debo amar mi sufrimiento porque sea útil, sino porque es.

Aceptar lo que significa amar; no es preciso que la aceptación repercuta en la amargura, disminuyéndola, pues siendo así la aceptación disminuiría en fuerza y pureza. Porque el objeto de la aceptación es qué significa amar en cuanto amar, y no otra cosa. —Decir como Iván Karamazov: nada puede haber que compense una sola lágrima de un solo niño[54]. Y aceptar, sin embargo, todas las lágrimas y los innumerables horrores que se dan más allá de las lágrimas. Aceptar estas cosas, no por las compensaciones que pudieran traer consigo, sino por sí mismas. Aceptar que existan sencillamente porque existen.

Si en este mundo no hubiera desgracia, podríamos pensar que estábamos en el paraíso.

Dos concepciones del infierno. La corriente (sufrimiento sin consuelo); la mía (falsa beatitud, creer equivocadamente que se está en el paraíso).

La mayor pureza del dolor físico (Thibon[55]). Por ende, la mayor dignidad del pueblo.

No tratar de no sufrir ni de sufrir menos, sino de no alterarse por el sufrimiento.

La extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento.

Hay que esforzarse todo lo posible por evitar la desgracia, para que la desgracia que encontremos sea completamente pura y completamente amarga.

La alegría constituye la plenitud del sentimiento de lo real. Pero sufrir conservando el sentimiento de lo real es mejor. Sufrir sin caer en la pesadilla. Que el dolor se dé en un sentido puramente exterior, y en un sentido puramente interior. Para ello, es preciso que resida únicamente en la sensibilidad. Entonces es exterior (como situado al margen de las partes espirituales del alma) e interior (como concentrado por entero en nosotros mismos, sin incidir en el universo para alterarlo).

La desgracia obliga a reconocer como real aquello que no creemos posible.

Desgracia: el tiempo empuja al ser pensante a su pesar hacia lo que éste no puede soportar y que acabará, sin embargo, ocurriendo. «Aleja de mí este cáliz»[56]. Cada segundo que transcurre empuja a alguien en el mundo hacia algo que no puede soportar.

Llega un punto en la desgracia en el que ya no somos capaces de soportar ni que la misma continúe ni que se nos libere de ella.

La desgracia no es nada fuera de la relación entre el pasado y el futuro; pero ¿hay algo más real para el hombre que esa relación? Es la realidad misma.

Futuro. Seguimos pensando que ocurrirá mañana, hasta el momento en que pensamos que no ocurrirá nunca. Dos pensamientos alivian un tanto la desgracia. O bien que se va a acabar casi inmediatamente, o bien que no va a acabar nunca. Imposi-

ble o necesario. Pero es imposible pensar sencillamente que existe. Resulta insostenible.

«No es posible». Lo que no es posible es pensar en un futuro en el que perdure la desgracia. El impulso natural del pensamiento hacia el porvenir queda detenido, y el ser se desgarra en su sentimiento del tiempo. «Pasado un mes, o un año, ¿cuál será el sufrimiento?»[57].

El ser que no puede soportar el pensar en el pasado ni en el futuro queda reducido a materia. Los rusos blancos que trabajaban en Renault[58]. Ésa es la manera en que se aprende a obedecer como la materia, aunque seguramente ellos se forjaban pasados y futuros próximos y mentirosos.

Fragmentación del tiempo para los criminales y las prostitutas; ocurre lo mismo con los esclavos. Se trata, pues, de una característica de la desgracia.

El tiempo produce violencia; es la única violencia. Otro habrá que te sujetará y te llevará a donde no quieres ir; el tiempo lleva a donde no se quiere ir. Aunque me condenen a muerte, no llegarán a ejecutarme si en el intervalo el tiempo se detiene. ¿Se puede desear que el tiempo se detenga, que se detengan las estrellas, por espantoso que sea lo que pueda ocurrir? La violencia del tiempo desgarra el alma: por su desgarro entra la eternidad.

Todos los problemas remiten al tiempo. Dolor extremo: tiempo no orientado: vía del infierno o vía del paraíso. Perpetuidad o eternidad.

Los opuestos no son el placer y el dolor, sino las especies de uno y otro. Existen un placer y un dolor infernales, un placer y un dolor curativos, un placer y un dolor celestes. Por naturaleza, huimos del sufrimiento y buscamos el placer. Sólo por esa razón el gozo sirve de imagen al bien y el dolor de imagen al

mal. De ahí se desprende la imaginería del paraíso y el infierno. Pero en realidad, placer y dolor son parejas inseparables.

Sufrimiento, enseñanza y transformación. Es preciso, no que los iniciados aprendan algo, sino que se opere en ellos una transformación que les haga aptos para recibir la enseñanza. Pathos significa a la vez sufrimiento (sobre todo sufrimiento hasta la muerte) y modificación (sobre todo transformación en un ser inmortal).

El sufrimiento y el goce como fuentes de saber. La serpiente ofreció el conocimiento a Adán y Eva. Las sirenas ofrecieron el conocimiento a Ulises. Estas historias ponen de manifiesto que el alma se pierde al buscar el conocimiento en el placer. ¿Por qué? El placer es quizá inocente, siempre que no se busque en él el conocimiento. A éste sólo está permitido buscarlo en el sufrimiento.

El infinito que hay dentro del hombre se halla a merced de un pequeño pedazo de acero; así es la condición humana; el espacio y el tiempo la motivan. Imposible manejar ese trozo de acero sin que el infinito que hay dentro del hombre no quede bruscamente reducido a un punto de su punta, a un punto de su empuñadura, a cambio de un dolor desgarrador. En un instante, el ser entero se ve afectado; ya no queda sitio para Dios, ni siquiera a Jesucristo, cuyo pensamiento de Dios no es ni más ni menos que el pensamiento de una privación. Para que haya encarnación hay que llegar hasta ahí. El ser entero se vuelve privación de Dios; ¿cómo llegar más lejos? Después de eso no queda otra cosa que la resurrección. Para alcanzarla se requiere el frío contacto con el acero desnudo. Al contacto con el acero es preciso sentirse, como Cristo, separado de Dios, pues si no, es que se trata de otro Dios. Los mártires no se sentían separados de Dios, porque se trataba de otro Dios, y tal hubiera sido preferible no haber sido mártir. El Dios con el que los mártires encontraban goce en las torturas y en la muerte está cercano al

Dios adoptado oficialmente por el Imperio e impuesto ruego con medidas de exterminio.

Decir que el mundo no vale nada, que esta vida no vale nada, y poner como prueba el mal, es absurdo, porque si esto no vale nada, ¿de qué nos priva entonces el mal? De manera que, cuanto mejor se concibe la plenitud del goce, más puros y más intensos son el sufrimiento en la desgracia y la compasión por el prójimo. ¿De qué priva el sufrimiento a quien carece de placer? Concibiendo la plenitud del goce, el sufrimiento sigue siendo a la alegría lo que el hambre al alimento.

Es preciso haber tenido con el gozo la revelación de la realidad para encontrar la realidad en el sufrimiento. Si no, la vida no es más que un sueño más o menos malo. Hay que llegar a encontrar una realidad más plena aún en el sufrimiento que es nada y vacío. Asimismo, hay que amar mucho la vida para amar todavía más la muerte.

LA VIOLENCIA

La muerte es lo más precioso que le ha sido dado al hombre. Por esa razón hacer un mal uso de la misma constituye una impiedad suprema. Mal morir. Mal matar. (Ahora bien, ¿cómo se puede escapar a la vez del suicidio y del asesinato?) Tras la muerte, el amor. Problema análogo: ni mal goce, ni mala privación. La guerra y Eros son las dos fuentes de la ilusión y de la mentira entre los hombres. Su mezcla es la impureza mayor.

Esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no-violencia eficaz.

La no-violencia sólo es buena si es eficaz. Pongamos por caso la pregunta de aquel joven a Gandhi acerca de su hermana. La respuesta debería haber sido: usa la fuerza, a no ser que seas de tal manera que puedas defenderla sin violencia con la misma probabilidad de éxito. A no ser que poseas la irradiación de una energía (es decir, de una eficacia posible, en el sentido más material del término) igual a la contenida en tus músculos. Esforzarse por llegar a ser de manera que podamos ser no-violentos. También depende del adversario. La causa de las guerras: cada hombre, cada grupo humano se siente legitimado como poseedor y dueño del universo. Pero esa posesión está mal entendida, por haber ignorado que el acceso a la misma —en la medida en que le es posible al hombre en la tierra— pasa, para cada cual, por su propio cuerpo. Alejandro es a un labrador lo que don Juan a un marido feliz.

Guerra. Mantener intacto en sí el amor a la vida; no infligir nunca la muerte sin antes aceptarla para uno mismo.

En el supuesto de que la vida de X… estuviera ligada a la de uno mismo hasta el punto de que las dos muertes tuvieran que ser simultáneas, ¿se desearía sin embargo que muriera él? Si el cuerpo y el alma entera aspiran a la vida y a pesar de ello se puede, sin mentir, responder que sí, entonces se tiene derecho a matar.

LA CRUZ

Quien toma la espada, a espada morirá[59]. Pero quien no tome la espada (o la suelte), morirá en la cruz.

El Cristo que cura a los enfermos, resucita a los muertos, etc., representa la parte humilde, humana, casi baja de su misión. La parte sobrenatural la constituye el sudor de sangre, el deseo insatisfecho de consuelos humanos, la súplica por salvarse, el sentimiento de abandono de Dios.

Ese abandono en el supremo momento de la crucifixión, ¡qué abismo de amor a ambos lados!

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»[60]. Ésa es la auténtica prueba de que el cristianismo es algo divino

Para ser justo, hay que estar desnudo y muerto. Sin imaginación. Por esa razón, el símbolo de la justicia debe estar desnudo y muerto. La única que no es susceptible de una imitación imaginaria es la cruz.

Es preciso que haya un hombre justo a quien imitar para que la imitación de Dios no se quede en meras palabras, pero para situarnos más allá de los límites de la voluntad, es preciso que no nos sea posible el querer imitarla. A la cruz no se la puede querer. Se podría pretender cualquier grado de ascetismo o de heroísmo, pero no la elección que supone sufrimiento penal. Quienes no conciben la crucifixión más que bajo el aspecto de ofrenda, hacen que desaparezca su misterio salutífero y su amargura salutífera. Desear el martirio resulta además demasiado poco. La cruz es infinitamente más que el martirio. El su-

frimiento más puramente amargo, el sufrimiento penal, como garantía de autenticidad.

Cruz. El árbol del pecado fue un árbol de verdad; el árbol de la vida fue un madero. Algo que no produce frutos, sino únicamente un movimiento vertical. «Es preciso que sea levantado el hijo del hombre, para que os atraiga hacia él»[61]. Es posible matar dentro de sí la energía vital conservando únicamente el movimiento vertical. Las hojas y los frutos son un derroche de energía cuando lo único que se pretende es subir.

Eva y Adán pretendieron buscar la divinidad en la energía vital. Un árbol, un fruto. Pero la divinidad está dispuesta para nosotros en madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver. El secreto de nuestro parentesco con Dios debe buscarse en nuestra mortalidad.

Dios se agota, a través del infinito espesor del tiempo y el espacio, para alcanzar el alma y seducirla. Si ésta se deja arrancar, aunque no sea más que lo que dura un soplo, un consentimiento puro y completo, entonces Dios se alza con su conquista. Y una vez se ha convertido en algo completamente suyo, la abandona. La deja completamente sola. Y entonces le toca a ella atravesar, esta vez a tientas, el infinito espesor del tiempo y el espacio en busca de aquél a quien ama. De esa manera el alma vuelve a hacer en sentido inverso el viaje que Dios hizo hasta ella. Y eso es la cruz.

Dios es crucificado por lo mismo que unos seres finitos, sometidos a la necesidad, al espacio y al tiempo, piensan.

Saber que, como ser pensante y finito, yo soy Dios crucificado. Parecerse a Dios, pero a Dios crucificado. A Dios todopoderoso en la medida en que está atado por la necesidad.

Prometeo, el dios crucificado por haber amado en exceso a los hombres. Hipólito[62], el hombre castigado por haber sido

demasiado puro y haber amado en exceso a los dioses. Lo que clama castigo es el acercamiento entre lo humano y lo divino.

Nosotros somos los que más lejos estamos de Dios, en el límite extremo del que todavía no resulta absolutamente imposible volver a él. En nuestro ser, Dios se halla desgarrado. Nosotros somos la crucifixión de Dios. El amor de Dios por nosotros es pasión. ¿De qué forma podría amar el bien al mal sin sufrir? y también el mal sufre al amar al bien. El amor mutuo entre Dios y el hombre es sufrimiento.

Para que sintamos la distancia entre Dios y nosotros, es preciso que Dios sea un esclavo crucificado. Porque sólo sentimos distancia respecto de lo bajo. Es mucho más fácil ponerse con la imaginación en el lugar de Dios creador que en el lugar de Cristo crucificado.

Las dimensiones de la caridad de Cristo constituyen la distancia entre Dios y la criatura. La función de mediación implica, por sí misma, ese desgarramiento… Por esa razón no es posible concebir sin descoyuntamiento el descenso de Dios hacia el hombre ni tampoco la ascensión del hombre hacia Dios.

Nosotros —y primeramente Dios para venir a nosotros, porque él es quien primero llega— hemos de atravesar el infinito espesor del tiempo y el espacio. Dentro de las relaciones entre Dios y el hombre, lo más grande es el amor. Es tan grande como esa distancia que hay que franquear. Con el fin de que el amor sea el mayor posible, también esa distancia es la mayor posible. Ésa es la razón de que el mal pueda alcanzar aquel límite extremo más allá del cual desaparecería incluso la posibilidad del bien. Le es lícito tocar ese límite. A veces parece que lo rebasa. En cierto sentido, es exactamente lo contrario de lo que piensa Leibniz[63]. Seguramente resulta más compatible con la grandeza de Dios, pues poco sería su poder si hubiera hecho el

mejor de los mundos posibles. Dios atraviesa el espesor del mundo para venir a nosotros.

La Pasión supone la existencia de la justicia perfecta, sin mezcla alguna de apariencia. Esencialmente la justicia no es activa. Es preciso que sea trascendente o paciente. Ésa es la justicia puramente sobrenatural, absolutamente exenta de todo socorro sensible, incluido el amor a Dios en lo que el mismo tiene de sensible. El sufrimiento redentor es aquél que desnuda el sufrimiento y lo lleva en su pureza hasta la existencia. Eso salva la existencia.

Así como Dios está presente mediante la consagración eucarística en la percepción sensible de un trozo de pan, también lo está en el mal extremo mediante el dolor redentor, mediante la cruz.

De la miseria humana a Dios. Pero no como compensación ni como consuelo. Como correlación.

Hay personas para las cuales todo aquello que deja a Dios más cerca de ellas mismas es beneficioso. Para mí lo es todo aquello que lo aleja. Entre él y yo, el espesor del universo —al que se añade el espesor de la voz.

A la inocencia el dolor le es a la vez completamente exterior y completamente esencial. Sangre en la nieve. La inocencia y el mal. Que también el mal sea puro. Sólo puede serlo bajo la forma del sufrimiento de un inocente. Un inocente que sufre derrama por encima del malla luz de la salvación. Es la imagen visible del Dios inocente. Ésa es la razón de que un Dios que ama al hombre, y un hombre que ama a Dios, deban sufrir. La inocencia feliz. Algo infinitamente precioso también. Aunque se trata de una felicidad precaria, frágil, una felicidad azarosa. Flores de manzano. La felicidad no está ligada a la inocencia.

Ser inocente es soportar el peso del universo entero. Es arrojar el contrapeso.

Al vaciarse, uno queda expuesto a toda la presión del universo circundante. Dios se da a los hombres bien como poderoso, bien como perfecto —a su elección.

BALANZA Y PALANCA

La cruz como balanza, y como palanca. Descenso, condición de la subida. Al descender el cielo sobre la tierra, eleva a la tierra hacia el cielo.

Palanca. Bajar cuando se quiere descender. De la misma manera que «el que se humillare será ensalzado»[64]. También en el ámbito de la gracia se dan una necesidad y unas determinadas leyes. «Hasta el infierno tiene sus leyes» (Goethe)[65]. El cielo también.

Una necesidad rigurosa que excluye toda arbitrariedad, todo azar, regula los fenómenos naturales. Aun menos arbitrariedad y azar, si es que ello es posible, se da en las cosas espirituales y sin embargo libres.

Uno, el número más pequeño. «El uno es el único sabio»[66]. Es el infinito. Un número que crece piensa que se está acercando al infinito. Pero se está alejando de él. Para elevarse hay que bajar.

Si 1 es Dios, ∞ es el diablo.

La miseria humana, y no el placer, contiene el secreto de la sabiduría divina. Toda búsqueda de un placer es búsqueda de un paraíso artificial, de una ebriedad, de un crecimiento. Pero no nos ofrece nada, salvo la experiencia de que es vana. Sólo la contemplación de nuestros límites y de nuestra miseria nos coloca en un plano más elevado.

«El que se humillare será ensalzado»[67]. En nosotros, el movimiento ascendente es vano (y aun peor que vano) si no pro-

viene de un movimiento descendente.

Statera iacta corporis[68]. Es el cuerpo crucificado el que es una balanza ajustada, el cuerpo reducido a su punto en el tiempo y el espacio.

Sin juzgar. A la manera del Padre celestial, que no juzga: por él se juzgan los seres. Deja que vengan todos los seres hacia ti, y que ellos mismos se juzguen. Ser una balanza. Entonces, una vez convertidos en una imagen del juez verdadero que no juzga, no se nos juzgará.

Cuando es todo el peso del universo el que gravita sobre nosotros, no existe otro posible contrapeso que el del propio Dios —el Dios verdadero, pues los falsos dioses nada pueden hacer, ni siquiera bajo el nombre del verdadero[69]. El mal es infinito en el sentido que lo es lo indeterminado: materia, espacio, tiempo. Sobre ese género de infinito, sólo el auténtico infinito prevalece. Por esa razón la cruz es una balanza en la que un cuerpo endeble y flaco, que sin embargo era Dios, levantó el peso del mundo entero. «Dadme un punto de apoyo, y levantaré el mundo»[70]. Ese punto de apoyo es la cruz. No puede haber otro. Hace falta que sea la intersección del mundo con lo que no es el mundo. La cruz es esa intersección.

LO IMPOSIBLE

La vida humana es imposible. Pero sólo la desgracia logra que lo sintamos. El bien imposible: «El bien arrastra al mal, y el mal al bien: pero ¿cuándo acabará esto?». El bien es imposible. Pero el hombre siempre tiene a su disposición la imaginación para ocultarse en cada caso particular esa imposibilidad del bien (basta con que en los acontecimientos que no nos dejan destrozados echemos un velo sobre una parte del mal y añadamos bien ficticio —y hay quien puede hacerlo aunque le dejen destrozado—), y ocultarse, en el mismo envite, «en cuánto difiere la naturaleza de lo necesario de la del bien»[71] y el nulo lugar que encuentra éste en este mundo. El deseo es imposible; destruye su objeto. Ni los amantes pueden ser uno, ni Narciso, dos. Don Juan y Narciso. Puesto que desear algo es imposible, se hace preciso desear nada. Nuestra vida es imposibilidad, absurdo. Cada cosa que queremos resulta contradictoria respecto de las premisas o las consecuencias que lleva aparejadas, cada afirmación que hacemos comporta la afirmación contraria, todos nuestros sentimientos se hallan mezclados con sus contrarios. Y es así porque, al ser criaturas, al ser Dios y ser infinitamente distintos de Dios, somos contradicción. La mera contradicción es la prueba de que no somos todo. La contradicción es nuestra miseria, y el sentimiento de nuestra miseria es el sentimiento de la realidad. Porque la miseria no la fabricamos nosotros. Es auténtica. Y por eso hay que quererla. Todo lo demás es imaginario.

La imposibilidad es la puerta que da a lo sobrenatural. No queda más remedio que llamar a ella. Otro es el que abre.

Para salir del sueño hay que tocar la imposibilidad. En sueños, no existe la imposibilidad. Solamente la impotencia.

«Padre nuestro, que estás en los cielos»[72]. Resulta un tanto humorístico. Sí, es vuestro Padre, ¡pero tratad de ir a buscarlo allá arriba! Somos tan rotundamente incapaces de despegarnos de la tierra como un gusano. ¿Cómo podría venir él a nosotros sin descender? No hay manera alguna de formarse una idea de una relación entre Dios y el hombre que no sea tan ininteligible como la Encarnación. La Encarnación hace añicos esa ininteligibilidad. Representa la manera más concreta de pensar ese descenso imposible. Por lo tanto, ¿por qué no iba a ser verdad?

Los cabos que no podemos atar son el testimonio de lo trascendente.

Somos seres que conocen, que quieren y que aman, y nada más poner nuestra atención en los objetos del conocimiento, de la voluntad y del amor, reconocemos la evidencia de que no existen objetos que no sean imposibles. Sólo la mentira puede echar un velo sobre esta evidencia. La conciencia de esa imposibilidad nos obliga a desear apoderarnos continuamente de lo inaprensible a través de todo aquello que deseamos, conocemos y queremos.

Cuando algo parece imposible de obtener, se hagan los esfuerzos que se hagan para ello, significa que se ha llegado a un límite infranqueable en ese plano, e indica la necesidad de un cambio de plano, de una ruptura del techo. Esforzarse hasta el agotamiento en ese plano degrada. Más vale aceptar el límite, contemplarlo y saborear toda su amargura.

El error como móvil, como fuente de energía. Me parece ver a un amigo. Corro hacia él. Cuando estoy algo más cerca, me doy cuenta de que me dirijo hacia alguien distinto, hacia un

desconocido. De la misma manera confundimos lo relativo con lo absoluto, a las cosas creadas con Dios. Todos los móviles particulares son errores. La única energía buena es la que no resulta suministrada por ningún móvil: la obediencia a Dios, o sea, en la medida en que Dios supera todo aquello que podemos imaginar o concebir, la obediencia a nada. Ello es imposible y necesario a la vez —o, dicho de otra manera, sobrenatural.

Una bondad. Será una buena acción si, al realizarla, se tiene conciencia con toda el alma de que hacer una bondad es algo absolutamente imposible. Hacer el bien. Haga lo que haga, sé con una claridad meridiana que no es el bien. Pues quien no es bueno no puede hacer el bien. Y «sólo Dios es bueno»…[73]. Hágase lo que se haga, en cualquier situación se hace siempre el mal, un mal intolerable. Hay que pedir que todo ese mal que se hace caiga directa y exclusivamente' sobre uno mismo. Eso es la cruz.

Es buena la acción que se puede realizar manteniendo la atención y la intención dirigidas al bien puro e imposible, sin dejar que ninguna mentira oculte ni la atracción ni la imposibilidad del bien puro. De ese modo, la virtud es totalmente análoga a la inspiración artística. Es hermoso el poema que se escribe manteniendo la atención dirigida a la inspiración inexpresable en cuanto inexpresable.

CONTRADICCIÓN

Las contradicciones con las que topa el espíritu, las únicas realidades, el criterio de lo real. No hay contradicción en lo imaginario. La contradicción constituye la prueba de la necesidad. La contradicción sentida en el fondo del ser es el desgarro, es la cruz. Cuando la atención fija en una cosa hace evidente la contradicción, se produce una especie de despegue. Perseverando en ese camino, se llega al desapego. La correlación representable de los contrarios es una imagen de la correlación trascendente de los contradictorios.

Todo bien verdadero comporta condiciones contradictorias, y, por consiguiente, es imposible. Aquél que de verdad mantenga fija su atención en esa imposibilidad, y actúe, hará el bien. De la misma manera, toda verdad encierra una contradicción. La contradicción es el vértice de la pirámide. La palabra bien no tiene el mismo sentido como término de la correlación bien–mal que cuando designa al ser mismo de Dios. Existencia de las virtudes contrarias en el alma de los santos. La metáfora de la elevación se corresponde con este hecho. Si camino por la ladera de una montaña, puede que vea primero un lago y luego, unos pasos más allá, un bosque. No queda otro remedio que elegir: o el lago, o el bosque. Si quiero ver a la vez el lago y el bosque, debo subir más arriba. Sólo que aquí la montaña no existe. Está hecha de aire. No se la puede subir: debe uno ser llevado.

Prueba ontológica experimental[74]. No poseo en mí el principio de ascensión. No puedo trepar por el aire hasta el cielo.

Sólo orientando mi pensamiento hacia algo mejor que yo se consigue que ese algo me atraiga hacia arriba. Si realmente soy atraído, es que esa cosa es real. Ninguna perfección imaginaria puede llevarme hacia arriba, ni un milímetro siquiera. Porque cualquier perfección imaginaria se encuentra automáticamente al nivel en que estoy yo, que la imagino, ni más arriba, ni más abajo. Este efecto de la orientación del pensamiento no es en absoluto comparable a la sugestión. Si cada mañana me digo: soy valiente, no tengo miedo, puede que me vuelva valiente, pero con una valentía que será conforme a lo que, en mi actual imperfección, considero bajo ese nombre, lo cual no superará, por lo tanto, esa misma imperfección. Se tratará de una modificación en el plano, pero no de un cambio de plano. La contradicción es el criterio. No es posible procurarse mediante la sugestión cosas incompatibles. Sólo la gracia puede hacerlo. El ser tierno que mediante la sugestión se vuelve valiente se endurece, e incluso con frecuencia él mismo cercena su ternura con una suerte de placer salvaje. Solamente la gracia puede dar valentía dejando intacta la ternura, o bien ternura dejando intacta la valentía.

El gran dolor del hombre, que comienza ya en la infancia y que prosigue hasta su muerte, lo constituye el hecho de que mirar y comer son dos operaciones diferentes. La beatitud eterna es un estado en el que mirar es comer. Lo que contemplamos aquí abajo no es real, es un decorado. Lo que comemos, se destruye, deja de ser real. Esta separación nos la ha producido el pecado.

En cuanto comportamientos permanentes, la virtudes naturales, si es que tomamos la palabra virtud en su auténtico sentido, es decir, excluyendo las imitaciones sociales de la virtud, no son posibles más que en aquél que posee la gracia sobrenatural. Su duración es sobrenatural.

Contrarios y contradictorios. Lo que puede la relación entre contrarios con vistas a tocar al ser natural, lo pueden los contradictorios considerados en su conjunto con vistas a tocar a Dios. Un hombre inspirado en Dios es un hombre que tiene comportamientos, pensamientos, y sentimientos ligados por un vínculo que no es representable.

Idea pitagórica: el bien se define siempre por la unión de los contrarios. Cuando se postula lo contrario de un mal, se permanece en el nivel de ese mal. Cuando se le ha experimentado, se vuelve al primero. Es lo que la Gîta llama «la perplejidad producida por los contrarios»[75]. La dialéctica marxista constituye un enfoque muy degradado y totalmente falseado de esto mismo.

Una mala unión de los contrarios. El imperialismo obrero desarrollado por el marxismo. Proverbios latinos sobre la insolencia de los esclavos libertos de nuevo. La insolencia y el servilismo se agravan mutuamente. Los anarquistas sinceros, que entrevieron a través de la bruma el principio de la unión de los contrarios, creyeron que dando el poder a los oprimidos se destruiría el mal. Sueño imposible. ¿Qué es, pues, lo específico de la mala y de la buena unión de los contrarios? La mala unión de los contrarios (mala por engañosa) es la que se opera en el mismo plano en el que se hallan los contrarios. Por ejemplo, la concesión del poder a los oprimidos: no se sale de la pareja opresión–poder. La buena unión de los contrarios se opera en el plano de arriba. Por ejemplo, la oposición entre el poder y la opresión se resuelve en el nivel de la ley, que es el equilibrio. Igualmente, el dolor separa los contrarios unidos (y ésa es su función propia), para unirlos de nuevo en el plano superior al de su primera unión. Pulsación dolor–gozo. Sin embargo, siempre prevalece matemáticamente el gozo. El dolor es violencia, y el gozo dulzura, pero es el gozo el más fuerte.

La unión de los contradictorios es desgarramiento: resulta imposible sin un sufrimiento extremo.

La correlación de los contrarios es desapego. El apego a una cosa particular no puede ser destruido si no es mediante otro apego incompatible con él. Esa es la razón del «Amad a vuestros enemigos… El que no aborrece a su padre ya su madre…»[76]. O bien somete uno a los contrarios, o bien se somete a los mismos.

Existencia simultánea de los incompatibles en el comportamiento del alma; balanza que se inclina de los dos lados a la vez: es la santidad, la realización del microcosmos, la imitación del orden del mundo.

Existencia simultánea de las virtudes contrarias en el alma como palancas para llegar a Dios. Encontrar y formular algunas de las leyes de la condición humana, muchas de cuyas profundas observaciones ponen en evidencia ciertos casos particulares. Por ejemplo: lo que es completamente superior reproduce lo que es completamente inferior, pero invertido. Parentesco del mal con la fuerza, y con el ser, y parentesco del bien con la debilidad, y con la nada. Al propio tiempo, el mal es privación. Dilucidar la manera que tienen los contradictorios de ser verdaderos. Método de investigación: no bien se piensa en algo, buscar en qué sentido es verdadero su contrario[77].

El mal es la sombra del bien. Todo bien real, dotado de solidez y de espesor, proyecta una parte de mal. Únicamente el bien imaginario no la proyecta.

Dado que todo bien está ligado a un mal, siempre que se desea el bien y no se quiere esparcir alrededor de sí su correspondiente mal, se está obligado a concentrar ese mal en uno mismo, ya que evitarlo resulta imposible.

De manera que el deseo del bien totalmente puro implica la aceptación para sí del último grado de la desgracia.

Si únicamente se desea el bien, se entra en oposición con la ley que liga el bien real al mal como el objeto iluminado a su sombra, por lo que, al estar en desacuerdo con la ley universal del mundo, es inevitable que se caiga en la desgracia.

El misterio de la cruz de Cristo se asienta en una contradicción, puesto que es a la vez una ofrenda consentida y un castigo que él padeció a su pesar. Si sólo viéramos la ofrenda, podríamos querer otro tanto para nosotros. Pero no podemos querer un castigo padecido a nuestro pesar.

LA DISTANCIA ENTRE LO NECESARIO Y LO BUENO[78]

La necesidad es el velo de Dios.

Dios ha confiado todos los fenómenos sin excepción a la mecánica del mundo[79].

Asimismo en Dios se da el parangón con todas las virtudes humanas, también con la obediencia. Ése es el papel que le deja a la necesidad en este mundo.

La necesidad, imagen de la indiferencia y de la imparcialidad de Dios comprensible para la inteligencia. Por lo tanto, el concepto ordinario de milagro es una especie de impiedad (un hecho que no tendría causa segunda, sino solamente una causa primera).

La distancia entre lo necesario y lo bueno es la misma que entre la criatura y su creador.

La distancia entre lo necesario y lo bueno. Para contemplarla interminablemente. El gran descubrimiento de Grecia. La caída de Troya les había enseñado sin duda esto mismo. Todo intento de justificar el mal mediante algo diferente a esto constituye una falta a esa verdad.

Tan sólo aspiramos a arrojar la intolerable carga de la pareja bien–mal, una carga asumida por Adán y Eva. Para ello es preciso confundir «la naturaleza de lo necesario con la naturaleza de lo bueno»[80] o salir de este mundo. Para purificar el mal, sólo vale Dios o la bestia social. La pureza purifica el mal. La

fuerza también, de otra manera muy diferente. A quien todo lo puede, todo le está permitido. Quien sirve a un todopoderoso, lo puede todo en él. La fuerza libera de la pareja de contrarios bien-mal. Libera a quien la ejerce, y también a quien la padece. Un amo posee toda licencia, un esclavo también. La espada, en su empuñadura y en su punta, libera de la obligación que supone esa carga intolerable. También la gracia libera de ella, pero sólo se va a ella mediante la obligación.

Del límite no se escapa si no es subiendo hacia la unidad o descendiendo hacia lo ilimitado.

El límite es el testimonio de que Dios nos ama.

La espera de un cercano fin del mundo configuró la conducta de la Iglesia primitiva. Esa creencia les ocasionaba «el olvido de la distancia inmensa que separa lo necesario de lo bueno»[81].

La ausencia de Dios es el testimonio más maravilloso del amor perfecto, y por esa razón es tan hermosa la pura necesidad, la necesidad manifiestamente distinta del bien.

Lo ilimitado es la prueba de lo uno. El tiempo, la de lo eterno. Lo posible, la de lo necesario. La variación, la de lo invariado. El valor de una ciencia, de una obra de arte, de una moral o de un alma, se mide por su grado de resistencia a dicha prueba.

AZAR

Los seres a los que amo son criaturas. Han nacido del azar. También mi encuentro con ellos es un azar. Morirán. Lo que piensan, lo que sienten y lo que hacen está limitado y es mezcla de bien y de mal. Saber esto mismo con toda el alma, y no por ello dejar de amarlos. Imitar a Dios, que ama infinitamente a las cosas finitas en cuanto cosas finitas.

Querríamos que todo lo que tiene un valor fuera eterno. Mas todo lo que tiene un valor es fruto de un encuentro, dura lo que el encuentro, y cesa una vez se separa lo que se había reunido en el encuentro. Ésa es la idea central del budismo (idea heraclitiana). Conduce directamente a Dios. La meditación sobre el azar que propició el encuentro de mi padre y mi madre es todavía más salutífera que la meditación sobre la muerte. ¿Existe algo en mí que no tenga su origen en ese encuentro? Sólo Dios. Pero incluso mi idea de Dios tiene su origen en ese encuentro.

Estrellas y árboles frutales en flor. La completa permanencia y la extrema fragilidad proporcionan por igual el sentimiento de la eternidad.

Las teorías acerca del progreso y del «genio que siempre acaba apareciendo»[82] provienen del hecho de que resulta insoportable imaginarse que lo más valioso del mundo esté supeditado al azar. Precisamente por ser insoportable, debe tenerse en cuenta.

La creación es eso mismo. El único bien que no está sujeto al azar es el que está fuera del mundo. Esa vulnerabilidad de las

cosas valiosas es hermosa porque la vulnerabilidad es una marca de existencia. Destrucción de Troya. Caída de pétalos de árboles frutales en flor. Saber que lo más valioso no está enraizado en la existencia. Es hermoso. ¿Por qué? Proyecta al alma fuera del tiempo. La mujer que desea un hijo blanco como la nieve, y rojo como la sangre, y lo consigue, pero muere, y el niño queda en manos de una madrastra.

AQUÉL AL QUE HAY QUE AMAR ESTÁ AUSENTE

Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia.

El mal y la inocencia de Dios. A Dios hay que colocarlo a una distancia finita para verlo inocente del mal; a la inversa, el mal indica que hay que colocar a Dios a una distancia infinita.

En cuanto totalmente vacío de Dios, este mundo es Dios mismo. En cuanto absolutamente distinta del bien, la necesidad es el bien mismo. Por esa razón, cualquier consuelo en la desgracia aleja del amor y de la verdad. Ahí está el misterio de todos los misterios. Una vez se le alcanza, se encuentra uno seguro.

«En el desierto Oriente…»[83]. Hay que estar en un desierto. Pues aquél al que hay que amar está ausente.

El que pone su vida en la fe en Dios puede perder su fe. Pero el que pone su vida en Dios mismo, ése no la perderá nunca. Poner la vida en aquello que no se puede alcanzar de ninguna manera. Que es imposible. Que es una muerte. Y eso es lo que hay que hacer.

Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor.

Por tanto, hay que amar aquello que no existe. Pero ese inexistente objeto de amor no es una ficción. Pues nuestras ficciones no pueden ser más dignas de amor que nosotros mismos, que no lo somos.

Dar consentimiento al bien, pero no a un determinado bien comprensible, imaginable, sino dar consentimiento incondicional al bien absoluto. Si consentimos aquello que pensamos que es el bien, estamos consintiendo una mezcla de bien y mal, y dicho consentimiento produce parte de bien y parte de mal: la proporción de bien y de mal en nosotros no cambia. Por el contrario, el consentimiento incondicional a ese bien que ni podemos ni podremos nunca imaginar, ese consentimiento, es bien puro, y no produce más que bien, y con que dure basta para que, en última instancia, el alma entera no sea sino bien.

La fe (siempre que se trate de una interpretación sobrenatural de lo natural) es una conjetura por analogía basada en experiencias sobrenaturales. Por eso quienes disfrutan del privilegio de la contemplación mística suponen, después de haber tenido la experiencia de la misericordia divina, que el mundo creado es obra de misericordia, pues que Dios es misericordia. Ahora bien, en cuanto a comprobar esa misericordia directamente en la naturaleza, hace falta estar ciego y sordo y no tener piedad para creer que se puede hacer así. También los judíos y los musulmanes, que pretenden encontrar en la naturaleza las pruebas de la misericordia de Dios, son impíos. Y con frecuencia también los cristianos. Por tal razón la mística es la única fuente de la virtud de humanidad. Pues ambas cosas, tanto creer que detrás del telón del mundo existe una misericordia infinita, como creer que esa misericordia está delante del telón, te vuelven cruel.

Aquí abajo son cuatro los testimonios de la misericordia divina. Las mercedes que hace Dios a los seres aptos para la contemplación (estados estos que existen y forman parte de su experiencia de criaturas). La irradiación de esos seres y su compasión, que es la compasión divina en ellos. La belleza del mundo. El cuarto testimonio es la ausencia absoluta de misericordia aquí abajo.

Encarnación. Dios es débil porque es imparcial. Él envía los rayos solares o la lluvia tanto sobre los buenos como sobre los malos. Esa indiferencia del Padre y la debilidad de Cristo se corresponden. Ausencia de Dios. El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza…[84]. Dios no cambia nada de nada. A Cristo lo mataron de rabia, porque no era Dios.

Si pensara que Dios me enviaba el dolor merced a un acto de su voluntad y por mi bien, me creería algo, y desaprovecharía la principal utilidad del dolor, que es la de hacerme ver que no soy nada. Por lo tanto, no hay que pensar en nada parecido, y sí amar a Dios a través del dolor. Debo amar que no soy nada. Qué horrible sería si yo fuera algo. Amar mi nada, amar ser nada. Amar con la parte del alma situada del otro lado del telón, porque la parte del alma perceptible para la consciencia no puede amar la nada, pues siente horror de ella. Aunque crea que la ama, está amando otra cosa distinta de la nada. Dios envía la desgracia indistintamente a los malos ya los buenos, del mismo modo que la lluvia o el sol. No ha reservado la cruz para Cristo. No entra en contacto con el individuo humano como tal sino mediante la gracia puramente espiritual que responde a la mirada que se le ha dirigido, es decir, justo en la misma medida en que el individuo deja de ser uno. No existe acto alguno que sea un favor divino; únicamente lo es la gracia.

La comunión es buena para los buenos y mala para los malos. De tal manera que, para las almas condenadas que se encuentran en el paraíso, el paraíso, sin embargo, es un infierno.

El grito del sufrimiento: ¿por qué? Resuena por toda la *Ilíada*. Explicar el sufrimiento es darle consuelo; por lo tanto, no hay que explicarlo. De ahí el eminente valor del sufrimiento de los inocentes. Se asemeja a la aceptación por parte de Dios, que es inocente, del mal en la creación.

El carácter irreductible del sufrimiento, que hace que no se pueda sentir horror por el mismo mientras se le padece, tiene por objeto la detención de la voluntad, de la misma manera que el absurdo detiene la inteligencia, o de la misma manera que la ausencia detiene el amor, con el fin de que, una vez llegado al extremo de las facultades humanas, el hombre extienda sus brazos, se detenga, mire y espere.

«Él se ríe de la desgracia de los inocentes»[85]. Silencio de Dios. Los ruidos de aquí abajo imitan ese silencio. No quieren decir nada. Cuando en el propio fondo de nuestras entrañas sentimos la necesidad de un ruido que diga algo, cuando gritamos para obtener una respuesta que no se nos concede, entonces llegamos a tocar el silencio de Dios. De costumbre nuestra imaginación pone palabras en los ruidos, como cuando se juega perezosamente a ver formas en el humo. Pero cuando nos encontramos muy agotados, cuando ya no tenemos valor para seguir jugando, entonces necesitamos palabras de verdad. Gritamos para conseguirlas. El grito nos desgarra las entrañas. No obtenemos más que silencio. Después de haber pasado por esto, algunos se ponen a hablar como locos consigo mismos. Ya pueden hacer lo que quieran, porque después de esto tan sólo cabe tener piedad de ellos. Los demás, poco numerosos, entregan todo su corazón al silencio.

EL ATEÍSMO PURIFICADOR

Caso de contradictorios verdaderos. Dios existe, Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Estoy completamente segura de que hay un Dios en el sentido de que estoy completamente segura de que no hay nada real que se parezca a lo que yo puedo concebir cuando pronuncio ese nombre. No obstante, lo que no puedo concebir tampoco es una ilusión.

Existen dos ateísmos, uno de los cuales resulta una purificación de la idea de Dios. Tal vez todo aquello que es el mal tiene un segundo aspecto que es una purificación en el proceso de acercamiento al bien, y un tercer aspecto que es el bien superior. Tres aspectos que conviene distinguir bien, porque confundirlos supone un gran peligro para el pensamiento y para la conducta efectiva en la vida.

De dos hombres sin experiencia de Dios, aquel que le niega es quizás el que más cerca está de él. El falso Dios, que se parece en todo al verdadero, con la excepción de que no se le llega a tocar, impide para siempre acceder al verdadero. Creer en un Dios que se parece en todo al verdadero, con la excepción de que no existe, pues no se encuentra en el punto en el que Dios existe.

Los errores de nuestra época forman parte de un cristianismo carente de lo sobrenatural. La causa de ello es el laicismo — y anteriormente el humanismo.

La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe: en ese sentido, el ateísmo es una purifica-

ción. Debo ser atea en aquella parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los ateos tienen razón y los creyentes se equivocan. Un hombre cuya familia entera hubiera perecido torturada, y él mismo hubiera sido sometido a tortura durante largo tiempo en un campo de concentración. O un indio del siglo XVI que hubiera sido el único que hubiera escapado al exterminio completo de todo su pueblo. Si alguna vez hombres así creyeron en la misericordia de Dios, después de eso o bien dejan de creer en ella, o bien la conciben de manera muy distinta a como la concebían. Yo no he pasado por ese tipo de cosas. Pero sé que existen: así que, ¿qué diferencia hay? Debo aspirar a tener de la misericordia divina un concepto que no desaparezca, que no cambie, independientemente de lo que el destino me tenga reservado, y que pueda ser transmitido a cualquier ser humano.

LA ATENCIÓN Y LA VOLUNTAD

No ya comprender unas cuantas cosas nuevas, sino llegar a comprender las verdades evidentes poniendo todo de sí mismo ya fuerza de paciencia, de trabajo y de método.

Etapas de la creencia. Cuando invade el alma entera, la verdad más ordinaria es como una revelación.

Tratar de enmendar los errores por medio de la atención, y no por medio de la voluntad.

La voluntad sólo influye en unos cuantos movimientos de algunos músculos que están asociados a la representación del desplazamiento de los objetos cercanos. Yo puedo querer poner la mano extendida en la mesa. Si, dentro del pensamiento, la pureza interior, la inspiración, o la verdad estuvieran asociadas necesariamente a determinadas actitudes de este género, podrían ser materia de la voluntad. Como no es así en absoluto, no nos queda más que implorarlas. Implorarlas significa creer que tenemos un Padre en los cielos. O dejar de desearlas. ¿Hay algo peor que eso? Sólo la súplica interior resulta racional, puesto que evita tensar músculos que nada tienen que ver en el asunto. ¿Hay cosa más estúpida que tensar los músculos o apretar los dientes cuando de lo que se trata es de la virtud, de la poesía, o de la solución de un problema? ¿No es la atención algo muy distinto? El orgullo es un envaramiento parecido. En el orgulloso se da una falta de gracia (en el doble sentido del término). Por efecto de un error. En su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración. Presupone la fe y el amor.

La atención absolutamente pura y sin mezcla es oración.

Si la inteligencia se vuelve hacia el bien, es imposible que el alma entera no se vea arrastrada poco a poco hacia él, aunque no quiera.

La atención extrema es lo que constituye la facultad creadora del hombre, y no existe más atención extrema que la religiosa. La magnitud del genio de una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema, es decir, de religión auténtica, en dicha época.

Una mala manera de buscar. Con la atención fija en un problema. Un fenómeno más de horror al vacío. No se quiere ver perdido el trabajo. Obstinación en proseguir la caza. No es preciso querer encontrar: porque, como en el caso de la dedicación excesiva, se vuelve uno dependiente del objeto del esfuerzo. Se hace necesaria una recompensa externa, algo que el azar proporciona a veces, y que uno está dispuesto a recibir al precio de una deformación de la verdad. El esfuerzo sin deseo (no vinculado a un objeto) es el único que encierra de manera inequívoca una recompensa. Retroceder ante el objeto que se persigue. Solamente lo indirecto resulta eficaz. No se consigue nada si antes no se ha retrocedido. Al tirar del racimo caen las uvas al suelo.

Hay esfuerzos que tienen un efecto contrario al del objetivo que persiguen (ejemplos: devotas amargadas, falso ascetismo, determinados sacrificios, etc.). Otros resultan siempre útiles, aunque no logren su objetivo. ¿Cómo distinguirlos? Tal vez: unos van acompañados de la negación (mentirosa) de la miseria interior. Y otros de la atención continuamente concentrada en la distancia que hay entre lo que se es y aquello que se ama.

El amor instruye a los dioses ya los hombres, porque nadie aprende sin desear aprender. Se busca la verdad no en cuanto verdad, sino en cuanto bien. La atención se halla ligada al de-

seo. No a la voluntad, sino al deseo. O, más exactamente, al consentimiento.

Liberamos energía en nosotros. Pero de nuevo se nos agrega sin cesar. ¿Cómo llegar a liberarla toda? Es preciso desear que eso se produzca en nosotros. Desearlo de verdad. Simplemente desearlo, y no tratar de realizarlo. Pues toda tentativa en ese sentido resulta vana, y se paga cara. En una empresa así, todo aquello que yo denomino «yo» debe ser pasivo. De mí sólo se requiere la atención, esa atención que es tan plena que hace que el «yo» desaparezca. Privar de la luz de la atención a todo aquello que yo denomino «yo», y dirigirla a lo inconcebible.

La capacidad de expulsar de una vez por todas un pensamiento es la puerta de la eternidad. El infinito en un instante.

Con respecto a las tentaciones, tomar ejemplo de la mujer muy casta, que no responde nunca al seductor cuando éste le habla, y finge no escucharle.

Debemos ser indiferentes al bien y al mal, pues al ser indiferentes, es decir, al proyectar en igual medida sobre uno y otro la luz de la atención, es el bien el que prevalece en virtud de cierto fenómeno automático. Esa es la gracia esencial. Y la definición, el criterio del bien. Toda inspiración divina obra de un modo infalible, de un modo irresistible, siempre que no se desvíe la atención de ella, siempre que no se la rechace. No existe una opción a su favor; basta con no negarse a reconocer que existe.

La atención orientada con amor a Dios (o, en menor grado, a cualquier cosa auténticamente hermosa) hace imposibles determinadas cosas. Así es la acción inactiva de la oración en el alma. Existen comportamientos que, de producirse, turbarían esa atención, pero a los que, recíprocamente, esa atención hace imposibles.

Una vez se posee un punto de eternidad en el alma, no queda más que preservarlo, pues crece desde sí mismo, como una simiente. A su alrededor hay que mantener un gran ejército inmóvil, al que se alimentará con la contemplación de los números, de las relaciones fijas y rigurosas. A la invariante que se halla en el alma se la nutre con la contemplación de la invariante que se halla en el cuerpo.

Se escribe de igual manera que se pare; no te puedes impedir hacer el esfuerzo supremo. Pero también se actúa del mismo modo. No tengo por qué temer que no llegue a hacer el esfuerzo supremo. Con la única condición de no mentirme a mí misma y de poner atención.

El poeta produce lo bello con la atención fija en lo real. De igual modo que un acto de amor. Saber que ese hombre que tiene hambre y sed existe tan verdaderamente como yo, basta —lo demás se desprende por sí solo. Los valores auténticos y puros de lo verdadero, lo bello y lo bueno en la actividad de un ser humano se originan a partir de un único y mismo acto, por una determinada aplicación de la plenitud de la atención al objeto.

La enseñanza no debería tener otro fin que el de hacer posible la existencia de un acto como ése mediante el ejercicio de la atención. Todos los demás beneficios de la instrucción carecen de interés.

Estudio y fe. Dado que la oración no es más que la atención en su forma pura, y que el estudio constituye una gimnasia de la atención, cada ejercicio escolar debe ser una refracción de vida espiritual. Hace falta un método. Una determinada manera de hacer una traducción del latín, una determinada manera de resolver un problema de geometría (y no una manera cualquiera), constituyen la gimnasia de la atención idónea para conseguir que ésta sea más adecuada para la oración.

Un método para comprender las imágenes, los símbolos, etc. No tratar de interpretarlos, sino simplemente mirarlos hasta que brote de ellos la luz.

En líneas generales, un método para el ejercicio de la inteligencia, que consiste en mirar. Aplicación de ese método para discriminar lo real de lo engañoso. Dentro de la percepción sensible, si estamos seguros de lo que estamos viendo, nos desplazamos mirando, y aparece lo real. Dentro de la vida interior, el tiempo ocupa el lugar del espacio. Con el tiempo quedamos modificados, y si, a través de las modificaciones, conservamos la mirada orientada siempre hacia lo mismo, al final lo engañoso se esfuma y acaba apareciendo lo real. La condición es que la atención ha de ser una mirada y no un apego.

Cuando hay pugna entre la voluntad apegada a una obligación y un mal deseo es porque hay usura de la energía destinada al bien. Es preciso aguantar pasivamente la mordedura del deseo, como un sufrimiento con el que se siente la propia miseria, y conservar la atención puesta en el bien. Se produce entonces una elevación en la escala de las magnitudes energéticas. Robar a los deseos su energía desposeyéndolos de su orientación en el tiempo.

Nuestros deseos son infinitos en sus pretensiones, pero limitados por la energía de la que emanan. Por esa razón, es posible, con el concurso de la gracia, dominarlos y erosionarlos hasta destruirlos. Una vez se comprende claramente esto, se les deja virtualmente vencidos siempre que se mantenga la atención en contacto con esa verdad.

Video meliora...[86]. En tales estados, parece que pensamos el bien, y lo pensamos en un determinado sentido, pero no pensamos su posibilidad. El vacío apresado en las garras de la contradicción es indiscutiblemente el de arriba, porque cuanto más se aguzan las facultades naturales de la inteligencia, de la voluntad

y del amor, mejor se le puede apresar. El vacío de abajo es en el que se cae por permitir que las facultades naturales se atrofien. La experiencia de lo trascendente: parece contradictorio, pero para conocer lo trascendente no queda más remedio, sin embargo, que hacerlo mediante el contacto, puesto que nuestras facultades no pueden fabricarlo. Soledad. ¿En qué consiste, pues, el premio por ella? Pues estamos en presencia de la mera materia (aunque se trate del cielo, de las estrellas, de la luna o de los árboles en flor), de cosas con un precio (tal vez) menor que el de un espíritu humano. El premio consiste en una superior posibilidad de atención. Si se pudiera en el mismo grado estar atento en presencia de un ser humano… De Dios no podemos saber más que una cosa: que él es lo que nosotros no somos. Sólo nuestra miseria es imagen suya. Cuanto más la contemplamos, más le contemplamos a él. El pecado no es otra cosa que el desconocimiento de la miseria humana. Se trata de una miseria inconsciente y por eso mismo culpable, La historia de Cristo es la prueba experimental de que la miseria humana es irreductible y de que es tan grande en el hombre sin pecado como en el pecador. Simplemente está iluminada… Al rico, al poderoso, le resulta difícil el conocimiento de la miseria humana, porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que él es algo. También le resulta difícil al miserable porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que el rico, el poderoso, es algo.

No es el error el que prefigura el pecado mortal, sino el grado de luz que hay en el alma cuando se comete el error, cualquiera que éste sea. La pureza es nuestra capacidad para contemplar la mancha. La pureza extrema puede contemplar tanto lo puro como lo impuro; la impureza no puede hacer ni lo uno ni lo otro: lo primero le da miedo, y lo segundo la absorbe. Necesita una mezcla.

ADIESTRAMIENTO

Hay que realizar lo posible para alcanzar lo imposible. El correcto ejercicio, acorde con el deber, de las facultades naturales de la voluntad, del amor y del conocimiento es, con respecto a las realidades espirituales, exactamente lo mismo que el movimiento del cuerpo en relación con la percepción de los objetos sensibles. Un paralítico no percibe.

El cumplimiento del deber estrictamente humano es de la misma índole que la corrección en las operaciones de redacción, traducción, cálculo, etc. Desdeñar esa corrección es una falta de respeto hacia el objeto. De igual modo que desdeñar el deber.

Únicamente las cosas relativas a la inspiración se nutren de plazos. Las relativas al deber natural, a la voluntad, no sufren dilación.

Los preceptos no se dan para que se les practique, pero sí que está prescrita, sin embargo, la práctica de la inteligencia de los preceptos. Son escalas. A Bach no se le interpreta sin haber hecho antes unas cuantas escalas. Pero tampoco se tocan las escalas por tocar.

Adiestramiento. Cada vez que advirtamos en nosotros un pensamiento de orgullo involuntario, volver completamente por unos instantes la mirada de la atención al recuerdo de una humillación de la vida pasada, y elegir la más amarga, la más insoportable de entre todas las posibles.

No hay que tratar de borrar o de cambiar en nosotros deseos y aversiones, placeres y dolores. Hay que padecerlos pasivamente, como se padecen las sensaciones de color, y no concederles ningún crédito. Si el cristal de mi ventana es rojo, por más que me deje llevar por la razón día y noche durante un año, es imposible que no vea mi habitación de color rosa. Sé también que es necesario, justo y bueno que la vea así. Al propio tiempo, a este color, en cuanto información que es, no le concedo más que un crédito limitado porque tengo conocimiento de su relación con el cristal. Aceptar de esa manera y no de otra los deseos y aversiones, los placeres y dolores de toda clase que se originan en mí. Por otro lado, puesto que también contamos dentro de nosotros con un principio de violencia, o sea con la voluntad, es preciso además, en una proporción limitada, pero en la plenitud de dicha proporción, hacer un uso violento de ese principio violento; obligarse violentamente a actuar como si no se tuviera tal deseo o tal aversión, tratando de persuadir de ello a la sensibilidad y obligándola a obedecer. Si se rebela, entonces hay que aguantar pasivamente esa rebelión, degustarla, saborearla, aceptarla como algo exterior, como el color rosa de la habitación de la ventana roja. Cada vez que nos violentamos en esa disposición de ánimo, poco o mucho, avanzamos realmente en la operación de amaestramiento del animal que llevamos en nosotros. Claro está que para que esta violencia sobre uno mismo sirva de verdad para el amaestramiento es preciso que no sea un simple medio. Cuando se adiestra a un perro para convertirlo en un perro amaestrado, no se le fustiga por fustigar, sino para adiestrarlo y, con ese fin, se le golpea únicamente cuando hace mal un ejercicio. Si se le fustiga indiscriminadamente, se acaba haciendo lo impropio para cualquier adiestramiento, y eso es precisamente lo que origina el mal ascetismo.

Las violencias sobre uno mismo sólo están permitidas cuando proceden de la razón (con objeto de dar cumplimiento a aquello que se considera claramente como el deber) —o bien cuando vienen impuestas por un impulso irresistible de la gracia (aunque en este caso la violencia no procede exactamente de uno mismo).

El foco de mis dificultades es que por agotamiento, por falta de energía vital, me encuentro por debajo del nivel de actividad normal. Pero cuando algo me prende y me levanta, entonces estoy por encima. Me parecería, pues, desafortunado malgastar ese tiempo en actividades ordinarias. En los momentos restantes, tendría una violencia que no logro extraer de mí misma.

Podría admitir la anomalía de comportamiento que se desprende de ello. Pero sé, me parece saber, que no debo hacerlo. Pues lleva aparejados crímenes por omisión para con el prójimo. Ya mí me hace prisionera. ¿Qué método utilizar entonces?

εαν θελης δὺνασα με χαθαρίσαι[87]

Debo prepararme para transformar la sensación de esfuerzo en sentimiento pasivo de sufrimiento. Tenga lo que tenga, siempre que Dios me envíe el sufrimiento, me veo obligada a padecer todo cuanto haya que padecer. ¿Por qué no hacer igualmente todo cuanto haya que hacer ante el deber?

Montañas y rocas caigan sobre nosotros y nos protejan lejos del alcance de la ira del cordero. En este momento merezco esa ira. No olvidar que según san Juan de la Cruz las inspiraciones que apartan del cumplimiento de las obligaciones fáciles y bajas provienen del lado malo[88]. Se nos da el deber para que matemos el yo. Y yo, mientras, dejo que enmohezca un instrumento tan valioso. Hay que cumplir con el deber en el momento prescrito para creer en la realidad del mundo exterior. Hay que creer en la realidad del tiempo. De otro modo, estaremos soñando. Hace años que descubrí ese defecto en mí, hace años

que reconocí su importancia y no he hecho nada para eliminarlo. ¿Qué excusa puedo dar?

¿Acaso no se me ha ido acentuando desde que tenía diez años? Pero ahora no importa el tamaño que tenga, porque ya ha llegado a su término. Es suficiente. Si es tan grande como para privarme de la posibilidad de borrarlo en esta vida, y, por consiguiente, de alcanzar el estado de perfección, debo aceptar este hecho como todo lo que existe, con una aceptación acompañada de amor. Basta con que sepa que existe, que es malo, y que ya ha llegado a su término. Pues, en efecto, saber cada una de esas tres cosas por separado y todas juntas entraña el comienzo y la continuación ininterrumpida del proceso por hacerlo desaparecer. Si ese proceso no comienza a producirse es señal de que incluso esto que estoy escribiendo no lo conozco de verdad.

La energía necesaria reside en mí, ya que con ella tengo para vivir. Debo arrancarla de mí, aunque tenga que morir por ello.

No hay otro criterio perfecto para el bien y para el mal que no sea el de la oración interior ininterrumpida. Está permitido todo aquello que no la interrumpa, y está prohibido todo aquello que lo haga. Es imposible hacer mal a nadie cuando se actúa en estado de oración. Siempre que se trate de auténtica oración. Pero antes de llegar hasta ahí, ha habido que emplear la propia voluntad contra la observación de las reglas.

La esperanza es el conocimiento de que el mal que uno lleva en sí mismo ya ha llegado a su término, y que, a la menor orientación del alma hacia el bien, se elimina un poco del mismo, y que, dentro del ámbito espiritual, todo bien produce infaliblemente bien. Los que desconocen esto están abocados al suplicio de las Danaides[89].

De un modo infalible, el bien produce bien y el mal produce mal en el ámbito de lo espiritual puro. En cambio, en el ámbito

de lo natural (incluido lo psicológico), el bien y el mal se producen recíprocamente. De manera que sólo se puede tener seguridad una vez se ha alcanzado el ámbito de lo espiritual —precisamente el ámbito en el que uno ya no puede procurarse nada por sí mismo, el ámbito en el que todo lo esperamos de fuera.

LA INTELIGENCIA Y LA GRACIA

Por medio de la inteligencia sabemos que lo que la inteligencia no capta es más real que lo que capta.

La fe constituye la experiencia de que la inteligencia ha sido iluminada por el amor. La inteligencia debe conocer la preeminencia del amor sirviéndose sólo de los medios que le son propios, es decir, de la comprobación y de la demostración. No debe someterse si no es sabiendo por qué de una manera precisa y clara. Sin eso, su sumisión es un error, y aquello a lo que se somete, a pesar de la etiqueta, es una cosa distinta del amor sobrenatural. Por ejemplo, la influencia social.

Dentro del ámbito de la inteligencia, la virtud de la humildad no es otra cosa que la capacidad de atención.

La mala humildad lleva a creer que no se es nada en cuanto uno mismo, en cuanto ser humano particular. La verdadera humildad es el conocimiento de que no se es nada en cuanto ser humano, o, de modo más general, en cuanto criatura. La inteligencia participa en ello en gran medida. Es preciso concebir lo universal.

Cuando se escucha a Bach o se escucha un canto gregoriano, todas las facultades del alma se tensan y se acallan para aprehender esa cosa perfectamente bella, y lo hacen cada cual a su manera. Entre otras, la inteligencia, que no encuentra nada que afirmar ni que negar en ello, pero que se nutre de ello.

¿No debe ser la fe una adhesión de esa misma especie? Degradamos los misterios de la fe haciendo de ellos un objeto de

afirmación o de negación, cuando lo que deben ser es un objeto de contemplación.

El papel privilegiado de la inteligencia en el verdadero amor proviene de que la naturaleza de la inteligencia estriba en que es algo que desaparece por el propio hecho de ejercitarse. Puedo hacer un esfuerzo para llegar hasta las verdades, pero una vez están delante, están, y yo no puedo hacer nada más. No hay nada tan próximo a la verdadera humildad como la inteligencia. Es imposible sentirse orgulloso de la propia inteligencia en el mismo momento de ejercitarla realmente. Y mientras se la ejercita, no se está apegado a ella. Porque se sabe que, aunque uno se vuelva idiota a la vuelta de ese instante y lo sea para el resto de sus días, la verdad continuará existiendo.

Los misterios de la fe católica no están hechos para ser creídos por todas las partes del alma. La presencia de Cristo en la hostia no constituye un hecho a la manera de la presencia del alma de Pablo en el cuerpo de Pablo (uno y otra son, por otra parte, completamente incomprehensibles, aunque no de la misma forma). Por lo tanto, la Eucaristía no debe ser objeto de creencia para la parte de mí mismo que aprehende los hechos. Ésa es la parte de verdad del protestantismo. Pero esa presencia de Cristo en la Hostia no es un símbolo, porque un símbolo es la combinación de una abstracción y de una imagen, es algo que la inteligencia humana se puede representar, pero no es sobrenatural. Y en esto tienen razón los católicos, y no los protestantes. Sólo la parte de uno mismo que está hecha para lo sobrenatural debe comulgar con tales misterios.

A la inteligencia —a esa parte de nosotros mismos que afirma y que niega y que emite opiniones— le corresponde únicamente la sumisión. Todo cuanto concibo como verdadero es menos verdadero que esas cosas cuya verdad se me hace inconcebible, aunque las amo. San Juan de la Cruz llama noche a la fe. En aquéllos que han tenido una educación cristiana, las par-

tes inferiores del alma se adhieren a esos misterios, cuando en realidad no tienen ningún derecho a ello. Por esa razón necesitan una purificación como la que san Juan de la Cruz describe con sus etapas. El ateísmo y la incredulidad constituyen un equivalente de esa purificación. El deseo de descubrir algo nuevo impide detener el pensamiento en la significación trascendente e irrepresentable de lo que ya ha sido descubierto. Mi absoluta falta de talento es una gran merced que se me hace cuando me evita ese deseo. La reconocida y aceptada ausencia de dotes intelectuales obliga al ejercicio desinteresado de la inteligencia.

El objeto de la búsqueda no debe ser lo sobrenatural, sino el mundo. Lo sobrenatural es la luz: si hacemos de ello un objeto, lo menoscabamos.

El mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una a otra mediante un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre participa, como cuando aprendemos el alfabeto de una lengua extranjera: ese alfabeto debe ir metiéndose en la mano a fuerza de escribir las letras. Al margen de esto, cualquier cambio en la manera de pensar resulta ilusorio.

No existe elección entre todas las opiniones: hay que admitirlas todas, pero hay que hacerlo disponiéndolas verticalmente y colocándolas en los niveles adecuados. Por ejemplo, azar, destino, Providencia.

La inteligencia no puede nunca penetrar el misterio, pero puede —y es la única que puede dar cuenta de la conveniencia de las palabras que lo expresan. En ese cometido, debe ser más aguda, más perspicaz, más precisa, más rigurosa y más exigente que en cualquier otro.

Los griegos creían que únicamente la verdad se avenía con las cosas divinas, y no el error o el aproximadamente, y el carácter divino de una cosa cualquiera les volvía más exigentes

con la exactitud. (Nosotros hacemos exactamente lo contrario, deformados como estamos por la costumbre de la propaganda). Precisamente por haber visto en la geometría una revelación divina, establecieron la demostración rigurosa…

Hay que tratar de encontrar en el ámbito de las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural una precisión que sea más que matemática; algo que sea más preciso que la ciencia[90].

Lo racional en el sentido cartesiano, es decir, el mecanicismo, la necesidad humanamente representable, debe darse por supuesta allí donde sea posible, con el fin de poner en evidencia aquello que le resulte irreductible. El uso de la razón hace que las cosas le sean transparentes al espíritu. Pero lo transparente no se ve. Se ve lo opaco a través de lo transparente, lo opaco que quedaba oculto cuando lo transparente no era transparente. O bien se ve el polvo en el cristal, o bien el paisaje tras el cristal, pero nunca el cristal propiamente dicho: Limpiar el polvo sólo sirve para ver el paisaje. La razón no debe ejercer su función si no es para llegar hasta los misterios, hasta las verdades indemostrables que son lo real. Lo incomprendido oculta lo incomprehensible, y por ese motivo debe ser eliminado.

Hoy en día como la ciencia no busque una fuente de inspiración por encima de ella misma, acabará pereciendo. La ciencia presenta tres únicos puntos de interés: • 1. sus aplicaciones técnicas; • 2. una partida de ajedrez; • 3. un camino hacia Dios. El ajedrez lleva aparejadas competiciones, premios y medallas.

Pitágoras. Únicamente esa concepción mística de la geometría pudo proporcionar el grado de atención necesario en los inicios de esta ciencia. ¿No se admite, por otra parte, que la astronomía sale de la astrología, y la química de la alquimia? Sin embargo, a esta filiación se la interpreta como un progreso, cuando lo que se ha producido ha sido una degradación de la atención. La astrología y la alquimia trascendente suponen la

contemplación de las verdaderas eternas en los símbolos suministrados por los astros y la combinación de sustancias. La astronomía y la química son degradaciones de las mismas. La astrología y la alquimia tomadas como magias son degradaciones todavía más bajas. La plenitud de la atención no se da más que en la atención religiosa.

Galileo[91]. Al tener como principio el movimiento recto ilimitado, y no el movimiento circular, la ciencia moderna no podía ya ser un puente hacia Dios. Nunca se ha hecho una limpieza filosófica de la religión católica. Para hacerla, habría que estar dentro y fuera de ella.

LECTURAS[92]

El prójimo. Ver a cada ser humano (imagen de uno mismo) como una prisión en la que habita un prisionero con todo el universo a su alrededor.

Electra, hija de un padre poderoso, reducida a la esclavitud, con la esperanza puesta sólo en su hermano, encuentra a un joven que le anuncia la muerte del hermano —y en el momento más rotundo de su desamparo, se descubre que ese joven es su hermano[93]. «Creían que era el jardinero»[94]. Reconocer al hermano en un desconocido, reconocer a Dios en el universo. Justicia. Estar dispuestos continuamente a admitir que el otro es algo muy distinto de lo que leemos cuando él se halla delante (o cuando pensamos en él). O más bien, leer en él que ciertamente él es algo distinto, tal vez algo muy distinto de lo que leemos. Cada ser grita en silencio pidiendo ser leído de otra manera.

Leemos, pero también somos leídos por otro. Interferencias entre ambas lecturas. Obligar a alguien a que se lea a sí mismo como le leen los demás (esclavitud). Obligar a los demás a que nos lean como nos leemos a nosotros mismos (conquista). Mecanicismo. La mayoría de las veces, diálogo de sordos.

La caridad y la injusticia no se definen sino a partir de lecturas —escapando así a toda definición. El milagro del buen ladrón fue, no ya que pensara en Dios, sino que reconoció a Dios en su vecino. Pedro antes del canto del gallo ya no reconocía a Dios en Cristo. Otros se dejan matar por apoyar a falsos profetas en los que equivocadamente leen a Dios. ¿Quién puede jac-

tarse de que va a leer justamente? Se puede ser injusto por voluntad de ofender a la justicia o por mala lectura de la justicia. Pero casi siempre es el segundo caso el que se da. ¿Qué clase de amor a la justicia protege de una mala lectura? ¿Cuál es la diferencia entre lo justo y lo injusto cuando todos se conducen siempre de acuerdo con su lectura de la justicia? Juana de Arco: casi todos los que hoy cacarean de ella, seguramente la habrían condenado. Pero sus jueces no condenaron a la santa, a la virgen, etc., sino a la bruja, a la hereje, etc. Causas de malas lecturas[95]: la opinión pública y las pasiones. La opinión pública constituye una razón muy poderosa. En la historia de Juana de Arco leemos lo dictado por la opinión pública de entonces. Pero no fue muy certera. Y con Cristo… De entre los problemas morales ficticios, se halla ausente la calumnia. ¿Qué esperanza le queda a la inocencia cuando no se la reconoce?

Lecturas. La lectura —con la excepción de una atención de cierta calidad— obedece a la gravedad. Leemos las opiniones sugeridas por la gravedad (papel preponderante de las pasiones y del conformismo social en los juicios que nos merecen los hombres y los acontecimientos). Con una atención de mayor calidad, leemos la gravedad de la misma gravedad, así como algunos sistemas de equilibrio posibles.

Lecturas superpuestas: leer por detrás de lo sensacional la necesidad, leer por detrás de la necesidad el orden, leer por detrás del orden a Dios.

«No juzguéis»[96]. El propio Cristo no juzga. Él es el juicio. La doliente inocencia como medida. Juicio, perspectiva. Desde ese punto de vista, todo juicio juzga a quien lo emite. No juzgar. No es la indiferencia o la abstención, sino el juicio trascendente, la imitación del juicio divino lo que no nos resulta posible.

EL ANILLO DE GIGES[97]

A las restantes civilizaciones les sacamos faltas como prueba de la insuficiencia de las religiones a las que están supeditadas. Sin embargo, en Europa, en el curso de estos últimos veinte siglos de historia, podemos encontrar fácilmente algunas faltas como mínimo equiparables. La destrucción de América mediante la matanza, y la de África mediante la esclavitud, las matanzas en el Mediodía francés[98], se comparan con la homosexualidad en Grecia o los ritos orgiásticos de Oriente. Pero se dice que en Europa esos defectos se produjeron al margen de la perfección del cristianismo, mientras que en las restantes civilizaciones se produjeron a causa de la imperfección de la religión. Ejemplo privilegiado, para detenerse largamente en él, de cómo opera el mecanismo del error. Dejar aparte. Al enjuiciar la India o Grecia, se ponen en relación lo malo y lo bueno. Al enjuiciar el cristianismo, lo malo se deja aparte. Se deja aparte ignorándolo, y ahí está precisamente el peligro. O, lo que aún es peor, se deja aparte en virtud de un acto volitivo, pero en virtud de un acto volitivo furtivo para uno mismo. Y a continuación no se sabe ya que se ha dejado aparte. No se quiere saber, ya fuerza de no quererlo saber, se acaba no pudiéndolo saber.

Esa capacidad de dejar algo aparte abre paso a todos los crímenes. Para todo aquello que queda fuera del ámbito en el que la educación y el adiestramiento han forjado lazos sólidos, constituye la llave de acceso a la licencia absoluta. Es lo que permite que los hombres tengan comportamientos muy inco-

herentes, especialmente en aquellas ocasiones en que intervienen lo social y los sentimientos colectivos (guerra, odios entre naciones y entre clases, patriotismo de un partido, de una Iglesia, etc.). Todo lo que aparece recubierto del brillo de lo social se sitúa en un lugar distinto del resto y se sustrae a determinadas relaciones. Nos servimos también de esta llave cuando cedemos ante el atractivo del placer. Me sirvo de ella cuando voy aplazando de un día para otro el cumplimiento de una obligación. Establezco una separación entre la obligación y el transcurso del tiempo. Nada hay tan deseable como tirar esa llave. Habría que tirarla al fondo de un pozo de donde ya no fuera posible recuperarla nunca más. El anillo de Giges cuando se vuelve invisible es precisamente ese acto de dejar aparte. Dejarse aparte a sí mismo y al crimen que se comete. No establecer la relación que existe entre ambos.

El acto de tirar la llave, de tirar el anillo de Giges, es el esfuerzo propio de la voluntad, la dolorosa y ciega salida fuera de la caverna. Giges. Sin relación alguna entre estas dos cosas. He ahí el anillo. Un patrono. Yo disfrutando de tantas y tantas cosas caras, mientras mis obreros padecen la miseria. Puede que tenga piedad de sus obreros con toda sinceridad, y puede no establecer la relación. Pues ninguna relación se establece como no la produzca el pensamiento. Dos y dos pueden seguir siendo dos y dos indefinidamente si el pensamiento no los reúne para que formen cuatro.

Odiamos a las personas que pretenden obligarnos a establecer las relaciones que nosotros no queremos establecer.

La justicia consiste en sentar relaciones idénticas entre términos homotéticos de las cosas análogas, aun cuando algunas de estas cosas no, conciernan personalmente y sean para nosotros objeto de cierto afecto. Esta virtud se sitúa en el punto de intersección de lo natural con lo sobrenatural. Pertenece al ámbito de la voluntad y de la inteligencia clara, el ámbito, pues, de

la caverna (puesto que nuestra claridad son las tinieblas), aunque no podemos mantenernos en él si no es pasando a la luz.

EL SENTIDO DEL UNIVERSO

Somos una parte que debe imitar al todo.

El *atman*[99]. Tome el alma del hombre a todo el universo por cuerpo. Tenga con el universo entero la misma relación que un coleccionista con su colección, o que uno de esos soldados que morían gritando «¡Viva el Emperador!» con Napoleón. El alma se traslada fuera del propio cuerpo, a Otra Cosa. Trasládese, pues, al universo entero. Identificarse con el propio universo. Todo lo que es menor que el universo queda sometido al sufrimiento.

Aunque yo muera, el universo continúa. Esto no me consuela si yo soy distinto del universo. Pero si el universo está en mi alma como un cuerpo más, mi muerte deja de tener para mí más importancia que la de un desconocido cualquiera. Y lo mismo mis sufrimientos. Sea para mí el universo entero con respecto a mi cuerpo lo que bastón de un ciego con respecto a su mano. Realmente éste no tiene ya la sensibilidad en la mano, sino en el extremo del bastón. Se requiere un aprendizaje. Reducir el amor al sujeto puro y extenderlo por todo el universo f es lo mismo que eso.

Cambiar la relación entre uno mismo y el mundo de igual forma que, mediante el aprendizaje, el obrero cambia la relación entre él mismo y su herramienta. Herida: es el oficio el que entra en el cuerpo. Logre todo sufrimiento meter al universo en el cuerpo. Hábito, habilidad: traslado de la conciencia a un objeto distinto del propio cuerpo. Sea ese objeto el universo, las

estaciones, el sol, las estrellas. La relación entre el cuerpo y la herramienta cambia en el curso del aprendizaje. Es preciso cambiar la relación entre el cuerpo y el mundo.

No nos desasimos, cambiamos de asimiento. Asirse a todo. Sentir el universo en cada sensación. Qué importa si es placer o es dolor. Cuando quien nos aprieta la mano es alguien amado al que no hemos visto en mucho tiempo, ¿qué importa que lo haga con fuerza y nos haga daño? Ese grado de dolor en que perdemos el mundo. Pero luego viene la calma. Y si el paroxismo se presenta de nuevo, también la calma le sigue inmediatamente. Ese mismo grado, si se sabe hacer, se convierte en una espera de la calma, y por consiguiente no corta el contacto con el mundo.

Dos tendencias extremas: destruir el yo en provecho del universo o destruir el universo en provecho del yo. El que no ha sabido convertirse en nada corre el riesgo de que llegue un momento en que todas las cosas que son distintas a él dejen de existir.

Necesidad exterior o imperiosa necesidad interior como el respirar. «Seamos el soplo central»[100]. Incluso en los casos en los que un dolor en el pecho nos hace extremadamente penosa la respiración seguimos respirando porque no nos queda más remedio.

Asociar el ritmo de la vida del cuerpo con el ritmo del mundo, sentir constantemente esa asociación y sentir asimismo el permanente intercambio de materia por el cual el ser humano está envuelto en el mundo. Lo que nadie puede quitarle a un ser humano mientras viva: como movimiento en el que cuenta la voluntad, la respiración; como percepción, el espacio (incluso en un calabozo, aun con los ojos o con los tímpanos, mientras se viva, se percibirá el espacio). Agregar a esto los pensamientos

de los que no deseamos ser privados bajo ninguna circunstancia.

Amar al prójimo como a sí mismo no significa amar a todos los seres por igual, porque yo no amo por igual todos los modos de existencia de mí mismo. Ni tampoco no hacerlos sufrir, porque yo no me niego a hacerme sufrir a mí mismo. Pero sí tener con cada uno la relación que tiene una manera de pensar el universo con otra manera de pensar el universo, y no con una parte del universo.

Negarse a aceptar un acontecimiento del mundo es lo mismo que desear que el mundo no exista. Y eso está de mi mano; si lo deseo, lo consigo. Soy entonces un absceso del mundo. Promesas en el folclore: eso es lo peligroso de los deseos, que al final se cumplen. Desear que el mundo no exista es desear que yo, tal como soy, sea todo.

Ojalá que el universo entero, desde la piedrecita que está en mis pies hasta las estrellas más remotas, exista en todo momento para mí como Agnes para Arnulfo o el cofrecillo para Harpagón[101]. Si quiero, el mundo puede pertenecerme como para el avaro su fortuna. Sólo que ésta es una fortuna que no se incrementa.

A ese «yo» irreductible que constituye el fondo irreductible de mi sufrimiento, hacerlo universal. ¡Qué importa que nunca haya gozo en mí si perpetuamente hay gozo perfecto en Dios! Y lo mismo para la belleza, la inteligencia y todas las demás cosas.

Desear la propia salvación es malo, no porque sea egoísta (no está de mano del hombre el ser egoísta), sino porque se trata de orientar el alma hacia una mera posibilidad particular y contingente, en lugar de hacerlo hacia la plenitud del ser, hacia el bien que existe incondicionalmente.

Todo lo que deseo, existe, o ha existido, existirá alguna vez. Porque me es imposible inventar íntegramente. ¿Cómo no es-

tar, por tanto, satisfecho?

Br[102]. No podía dejar de imaginármelo vivo, de imaginarme su casa como un lugar posible, para mí, de sus agradables conversaciones. La conciencia del hecho de su muerte creaba, entonces, un horrible desierto. Frío metálico. ¿Qué me importaba a mí que hubiera otras personas a quien amar? El amor que yo le profesaba llevaba aparejados reconocimientos interiores, intercambios que sólo con él era posible tener, y carecía de objeto. Ahora ya no me lo imagino vivo, y su muerte ya no me resulta intolerable. Me es grato su recuerdo. Pero también lo son los de otros, que entonces yo no conocía, y cuya muerte me produciría el mismo efecto.

D… no ha muerto, pero ha muerto, acompañada de un dolor similar, la amistad que tenía con él. Y él ya no es más que una sombra. Pero no me puedo imaginar que se produzca la misma transformación con respecto a X…, Y…, o Z…, de los que, sin embargo, no tenía conocimiento hasta hace muy poco. Así como unos padres no pueden figurarse que tres años antes su hijo no era nada, nosotros no podemos figuramos que no hemos conocido desde siempre a las personas que amamos. Me parece que amo mal: si no, las cosas no serían para mí como son. Mi amor no estaría ligado a unas cuantas personas. Estaría disponible para todo aquello que merece ser amado. «Sed perfectos como lo es vuestro Padre celestial…»[103]. Amad como el sol que alumbra. Es preciso volver a dirigir el amor hacia uno mismo para luego expandirlo por sobre todas las cosas. Sólo Dios ama a todas las cosas y sólo Él se ama a sí mismo.

Amar a Dios es mucho más difícil de lo que se piensa. Puedo ensuciar todo el universo con mi miseria y no sentirla, o bien tenerla recogida en mí.

Soportar el desacuerdo que hay entre la imaginación y el acto. «Yo sufro» es mejor que «este paisaje es feo».

No querer cambiar el propio peso en la balanza del mundo balanza de oro de Zeus[104].

La vaca entera es lechera, aunque dé leche de la peor. De la misma forma es el mundo productor de santidad.

METAXU

Todas las cosas creadas se niegan a convertirse en fines para mí. Ésta es la extrema misericordia de Dios respecto a mí. Y eso mismo es el mal. El mal es la forma que adquiere en este mundo la misericordia de Dios.

Este mundo es la puerta de entrada. Constituye una barrera, y, al mismo tiempo, es lugar de paso.

Dos encarcelados en celdas vecinas que se comunican dando golpes en la pared. La pared es lo que los separa, pero también lo que les permite comunicarse. Igual que nosotros y Dios. Toda separación es un vínculo.

Cuando ponemos todo nuestro deseo de bien en una cosa determinada, hacemos de esa cosa una condición de nuestra existencia. Pero no por ello hacemos de ella un bien. Siempre buscamos algo más que existir.

Las cosas creadas tienen como base servir de intermediarios. Unas de otras son intermediarias sin cuento. Son intermediarias de cara a Dios. Sintámoslas como tales. Los puentes griegos. Algunos hemos heredado. Pero ya no conocemos cuál era su uso. Creímos que los habían hecho para construir casas. Nosotros hemos levantado rascacielos a los que vamos añadiendo pisos sin cesar. Ya no sabemos que son puentes, cosas hechas para pasar, y que por ellos se llega a Dios.

Sólo quien ama a Dios con un amor sobrenatural puede considerar que los medios son simplemente medios.

El poder (y el dinero, esa llave maestra del poder) es el medio puro. Precisamente por eso, es también el fin supremo de todos aquéllos que no han comprendido nada.

Este mundo, territorio de la necesidad, no nos ofrece en absoluto otra cosa que medios. Nuestra volición se ve despedida sin cesar de un medio a otro como una bola de billar. Todos los deseos resultan igual de contradictorios que el de alimentarse. Querría que aquél al que amo me amara a mí. Pero si se me entrega totalmente entonces deja de existir, y yo dejo de amarle. Mientras que si no se me entrega totalmente es que no me ama lo suficiente. Hambre y saciedad.

El deseo es malo y engañoso, pero sin el deseo no iríamos, sin embargo, en pos del absoluto verdadero, en pos de lo ilimitado verdadero. Es preciso haber pasado por ahí. Desgracia de aquéllos a los que el cansancio priva de la energía suplementaria que es la fuente del deseo. Desgracia también de aquéllos a los que ciega el deseo. Hay que enganchar el propio deseo a su eje polar.

¿Es sacrílego destruir algo? No desde luego lo que es bajo, puesto que carece de importancia. Ni lo que es elevado, puesto que, aunque se quiera, no se puede alcanzar. Son los *metaxu*. Los *metaxu* constituyen el territorio del bien y del mal.

No quitarle a ningún ser humano sus *metaxu*, o sea esos bienes relativos e híbridos (familia, patria, tradiciones, cultura, etc.) que alientan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida humana, al margen de la santidad, es posible.

Los verdaderos bienes terrenales son *metaxu*. No se pueden respetar los de otro más que en la medida en que se consideren los propios simplemente como *metaxu*, lo cual implica que ya se está camino de ese puente del que no se puede prescindir. Para respetar, por ejemplo, las patrias extranjeras, hay que hacer de la propia, no un ídolo, sino un peldaño más hacia Dios.

La actuación libre y sin mezcla de todas las facultades a partir de un principio único. Eso es un microcosmos, una imitación del mundo.

Cristo visto por santo Tomás. El Justo de la República[105]. Cuando Platón habla de especialización, habla de la especialización de las facultades en el hombre, y no de la especialización de los hombres; lo mismo ocurre con la jerarquía. Lo temporal, que no tiene sentido si no es por y para lo espiritual, no se mezcla, sin embargo, con lo espiritual. Conduce a ello por nostalgia, por desbordamiento. Es lo temporal como puente, como *metaxu*. Ésa es la vocación griega y provenzal.

Civilización griega. Sin adoración alguna a la fuerza. Lo temporal no era más que un puente. No se perseguía la intensidad de los estados espirituales, sino su pureza.

BELLEZA

La belleza es la armonía entre el azar y el bien.

Lo bello es lo necesario que, aun estando en conformidad con su propia ley y solamente con ella, obedece al bien.

Objeto de la ciencia: lo bello (es decir, el orden, la proporción, la armonía) en lo que tiene de suprasensible y necesario. Objeto del arte: lo bello sensible y contingente visto a través de la red del azar y del mal.

Lo bello en la naturaleza: unión de la impresión sensible y del sentimiento de la necesidad. Así debe ser (en primer término), y así precisamente es.

La belleza seduce a la carne con el fin de obtener permiso para pasar al alma.

Entre otras unidades de contrarios, lo bello encierra la de lo instantáneo y lo eterno. Lo bello es lo que se puede contemplar. Una estatua, un cuadro que podemos estar mirando durante horas. Lo bello es algo a lo que se puede prestar atención. Música gregoriana. Cuando se cantan las mismas cosas varias horas al día todos los días, aquello que se halla incluso algo por encima de la suprema excelencia acaba resultando insoportable, y desechándose. Los griegos miraban sus estatuas. Nosotros soportamos las estatuas del Luxemburgo[106] porque no llegamos a mirarlas. Un cuadro como el que podría colocársele en la celda a un condenado a aislamiento perpetuo, sin que fuera una atrocidad, sino al contrario.

El teatro inmóvil es el único auténticamente bello. Las tragedias de Shakespeare son de segundo orden, con excepción de Lear. Las de Racine, de tercer orden, con excepción de Fedra. Las de Corneille, de enésimo orden.

Toda obra de arte tiene un autor, pero cuando es perfecta, sin embargo, tiene algo de anónima. Imita el anonimato del arte divino. La belleza del mundo, por ejemplo, es muestra de un Dios a la vez personal e impersonal, y ni lo uno ni lo otro.

Lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejada una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérnoslo. Deseamos que exista.

Permanecer inmóvil y unirse con aquello que se desea sin acercarse a ello. A Dios nos unimos de esa forma: sin poder acercarnos. La distancia es el alma de lo bello.

La mirada y la espera representan la actitud que se corresponde con lo bello. Mientras podemos pensar, querer, desear, lo bello no se presenta. Ésa es la razón de que en toda belleza haya contradicción, amargura y ausencia irreductibles.

Poesía: dolor y gozo imposibles. Toque punzante, nostalgia. Así son la poesía provenzal y la poesía inglesa. Un gozo que, a fuerza de ser puro y sin mezcla, duele. Un dolor que, a fuerza de ser puro y sin mezcla, sosiega.

Belleza: una fruta a la que se mira sin alargar la mano. Semejante a una desgracia a la que se mira sin retroceder.

Doble movimiento descendente: volver a hacer por amor lo que hace la gravedad. ¿No es ese doble movimiento descendente la clave de todo arte?

El movimiento descendente, espejo de la gracia, es la esencia de toda música. Lo demás sólo sirve para encajonarla. La subida de las notas es subida meramente sensible. Su descenso es

descenso sensible y subida espiritual. Ahí se encuentra el paraíso que todo ser anhela: que la pendiente de la naturaleza propicie la subida hacia el bien.

En todo aquello que nos provoca una auténtica y pura sensación de lo bello existe realmente presencia de Dios. Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza. Lo bello es la prueba empírica de que la encarnación es posible. Por esa razón, todo arte de primer orden es por esencia religioso. (Cosa que hoy en día ya se ha olvidado). Tan testimonial es un canto gregoriano como la muerte de un mártir.

Si lo bello es presencia real de Dios en la materia, si el contacto con lo bello es, en el pleno sentido de la palabra, un sacramento, ¿cómo es que hay tantos estetas perversos? Nerón. ¿Es su caso parecido a la avidez de los adictos a las misas negras por las hostias consagradas? ¿O tal vez resulta, con mayor probabilidad, que esas personas no se inclinan por lo auténticamente bello, sino por una mala imitación? Pues, así como hay un arte divino, hay también un arte demoníaco. Ése es sin duda el que le gustaba a Nerón. Una gran parte de nuestro arte es demoníaco. Un apasionado aficionado a la música puede perfectamente ser un hombre perverso —aunque me resultaría difícil creerlo de alguien amante del canto gregoriano.

Algunos crímenes que nos han hecho malditos hemos debido cometer para que ahora hayamos perdido toda la poesía del universo.

El arte no tiene futuro inmediato porque todo arte es colectivo y hoy ya no hay vida colectiva (no hay más que colectividades muertas), y también debido a esa ruptura del verdadero pacto entre el cuerpo y el alma. El arte griego coincidió con los comienzos de la geometría y con el atletismo, el arte de la Edad Media, con el artesanado, el arte del Renacimiento, con los ini-

cios de la mecánica, etc… A partir de 1914, se produce un corte completo. Incluso la comedia es casi imposible: sólo hay lugar para la sátira (¿cuándo se ha comprendido más fácilmente a Juvenal?). El arte no podrá renacer si no es del seno de la gran anarquía —épica, sin duda, porque la desgracia habrá simplificado mucho las cosas… De manera que es ocioso por tu parte envidiar a Vinci o a Bach. En nuestros días, la grandeza debe tomar otros rumbos. Sólo puede ser solitaria, oscura y sin eco… (aunque no hay arte sin eco).

ÁLGEBRA

El álgebra y el dinero son esencialmente niveladores, el primero intelectualmente, y el otro de manera efectiva.

La vida de los campesinos provenzales dejó de parecerse a la de los campesinos griegos descritos por Hesiodo hace aproximadamente cincuenta años. Por la misma época se ha producido la destrucción de la ciencia tal y como la concebían los griegos. El dinero y el álgebra han triunfado simultáneamente.

Entre las características del mundo moderno no hay que olvidar la imposibilidad de apreciar en concreto la relación entre el esfuerzo y el efecto del esfuerzo. Demasiados intermediarios. Como en tantos otros casos, esa relación que no radica en pensamiento alguno, radica en una cosa: el dinero.

Cesa la relación entre signo y significado; el juego de los intercambios de signos se multiplica por sí mismo y en su propio beneficio. Y la dificultad creciente exige signos para los signos…

Dinero, maquinización, álgebra. Los tres monstruos de la civilización actual. Analogía perfecta.

Dado que el pensamiento colectivo no puede existir como tal pensamiento, pasa a las cosas (signos, máquinas…). De ahí la paradoja: es la cosa la que piensa y el hombre quien queda reducido al estado de cosa.

No existe pensamiento colectivo. En cambio, nuestra ciencia es colectiva, como lo es nuestra técnica. Especialización. No solamente heredamos resultados, sino incluso métodos que no

entendemos. Por lo demás, ambas cosas son inseparables, porque los resultados del álgebra proporcionan los métodos al resto de las ciencias.

¿Qué significa hacer balance o crítica de nuestra civilización? Tratar de poner en claro de una manera precisa la trampa que ha llevado al hombre a ser esclavo de sus propias creaciones. ¿Por dónde ha penetrado la inconsciencia en el pensamiento y la acción metódicos? Escaparse a una vida salvaje es una solución perezosa. Hay que encontrar de nuevo el pacto original entre el espíritu y el mundo en la misma civilización en que vivimos. Se trata por lo demás de una tarea imposible de cumplir a causa de la brevedad de la vida y de la imposibilidad de colaboración y sucesión. Pero eso no es óbice para no emprenderla. Nos encontramos en una situación análoga a la de Sócrates cuando esperaba la muerte en su celda aprendiendo a tocar la lira… Cuando menos, habremos vivido…

Al sucumbir bajo el peso de la cantidad, al espíritu no le queda otro criterio que el de la eficacia.

La vida moderna se ha entregado a la desmesura. La desmesura lo invade todo: la acción, el pensamiento, la vida pública y la privada. De ahí la decadencia del arte. No hay ya equilibrio en ningún sitio. El movimiento católico reacciona parcialmente en contra de ello: por lo menos sus ceremonias han quedado intactas. Pero tampoco tienen nada que ver con el resto de la existencia.

El capitalismo ha consumado la liberación de la colectividad humana en relación con la naturaleza. Pero esa misma colectividad ha heredado inmediatamente frente al individuo la función opresiva que antes ejercía la naturaleza. Incluso materialmente es verdad esto. Del fuego, del agua, etc. De todas estas fuerzas de la naturaleza se ha adueñado la colectividad. Pre-

gunta: ¿Puede transferirse al individuo la liberación alcanzada por la sociedad?

LA CARTA SOCIAL

El hombre es esclavo en la medida en que entre la acción y su efecto, entre su esfuerzo y la obra, se encuentra interpuesta la intervención de voluntades ajenas. Y es así tanto para el esclavo como para el amo. El hombre no se halla nunca enfrente de las condiciones de su propia actividad. La sociedad hace las veces de pantalla entre la naturaleza y el hombre.

Hallarse frente a la naturaleza, y no frente a los hombres, es la única disciplina. Depender de una voluntad ajena es ser esclavo. No obstante, es el sino de todos los hombres. El esclavo depende del amo, y el amo del esclavo. Situación que o bien te hace suplicante, o bien tiránico, o bien ambas cosas a la vez (*omnia serviliter pro dominatione*[107]). En cambio, frente a la naturaleza inerte no queda otro recurso que el de pensar.

La idea de opresión es, en suma, una estupidez: no hay más que leer la *Ilíada*. Y todavía con más razón lo es la idea de clase opresora. Tan sólo puede hablarse de una estructura opresiva de la sociedad.

Diferencia entre el esclavo y el ciudadano (Montesquieu, Rousseau…[108]): el esclavo está sometido a su amo y el ciudadano a las leyes. Puede, por otra parte, que el amo sea moderado, y las leyes muy duras: pero eso no cambia nada. Todo estriba en la distancia entre el capricho y la norma. ¿Por qué es esclavitud la subordinación al capricho? La causa última radica en la relación que existe entre el alma y el tiempo. Quien está sometido a lo arbitrario está suspendido del hilo del tiempo;

espera (la más humillante de las situaciones)… lo que le depare el siguiente instante. No dispone de sus instantes; el presente ya no es para él una palanca que está haciendo fuerza en el porvenir. Verse enfrente de las cosas libera el espíritu. Verse enfrente de los hombres lo envilece siempre que se dependa de ellos, al margen de que esa dependencia tenga forma de sumisión o tenga forma de mando. ¿Por qué motivo están esos hombres entre la naturaleza y yo? No tomar nunca en consideración un pensamiento desconocido… (pues si no, queda uno entregado al azar). Remedio: al margen de los lazos fraternales, tratar a los hombres como un espectáculo, y no buscar jamás su amistad. Vivir en medio de ellos como en aquel vagón del tren de Saint-Étienne a Le Puy…[109]. Sobre todo, no permitirse jamás soñar la amistad. Todo se paga. No te esperes más que a ti mismo.

A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos logran necesariamente hacerse adorar por sus esclavos. Porque la idea de estar absolutamente doblegado, de ser un juguete de otro resulta insostenible para un ser humano. Por eso, cuando a alguien se le priva de todos los medios de escapar a ese doblegamiento, no se le deja otra salida que convencerse de que las mismas cosas a las que le obligan él las hace voluntariamente, o, dicho de otra manera, no le queda otro remedio que sustituir la obediencia por la abnegación. Y aunque algunas veces se esfuerce por hacer más de lo que le ordenan, sufrirá con todo menos, por la misma razón que los niños aguantan con risas, cuando juegan, algunos dolores físicos que los quebrantarían si se los infligieran como castigo. Merced, precisamente, a ese subterfugio, la servidumbre envilece el alma: en realidad, esa abnegación se asienta sobre una mentira, ya que sus motivos no resistirían un examen. (En este sentido, hay que considerar como liberador el principio católico de la obediencia, frente al protestantismo, que se apoya en la idea de sacrificio y de abne-

gación). La única salvación posible estriba en el hecho de reemplazar la insoportable idea del doblegamiento, no ya por la engañosa ilusión de la abnegación, sino por el concepto de necesidad.

Al contrario que la rebelión que, como no se traduzca rápidamente en actos precisos y eficaces, acaba siempre transformada en su contrario, en virtud de la humillación que se produce por el sentimiento de impotencia que de ella se desprende. Dicho de otra manera, el principal apoyo del opresor radica en la rebelión impotente del oprimido. Se podría escribir en este sentido la novela de uno de los soldados de leva de Napoleón. Pero la mentira de la abnegación engaña también al amo… Considerar siempre a los hombres con poder como cosas peligrosas. Ponerse a cubierto de ellos en la medida de lo posible, sin despreciarse a sí mismo. Y si un día se ve uno obligado, so pena de cobardía, a estrellarse contra su poder, considerarse vencido por la propia naturaleza de las cosas, y no por hombres. Se puede estar en prisión y con cadenas, pero también se puede estar afectado de ceguera o enfermo de parálisis. No hay ninguna diferencia. La única manera de conservar la propia dignidad en la sumisión forzada: considerar al jefe como una cosa. Todo hombre es esclavo de la necesidad, pero el esclavo consciente es muy superior.

Hay que eliminar la desgracia de la vida social todo cuanto sea posible, porque la desgracia no sirve para nada más que para la gracia, y esta sociedad no es una sociedad de elegidos. Siempre quedará suficiente desgracia para los elegidos.

Problema social. Restringir al máximo el papel de lo sobrenatural indispensable para hacer respirable la vida social. Todo aquello que tienda a incrementarlo es malo (es tentar a Dios).

EL GRAN ANIMAL[110]

El gran animal es el único objeto de idolatría, el único *ersatz* de Dios, la única imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que es yo.

Sería muy agradable poder ser egoístas. Sería el descanso. Pero literalmente, no podemos. Me es imposible tomarme como fin, y, por consiguiente, tomar como fin a mi semejante, puesto que es mi semejante. Y tampoco a cualquier objeto material, porque la materia es menos capaz aún que los seres humanos de recibir la finalidad. Sólo hay una cosa aquí abajo que puede ser tomada como fin, porque posee una especie de trascendencia respecto de la persona humana: lo colectivo. Lo colectivo es el objeto de toda idolatría, ello es lo que nos ata a la tierra. La avaricia: el oro pertenece al ámbito de lo social. La ambición: el poder pertenece al ámbito de lo social. La ciencia y el arte también. ¿Y el amor? El amor constituye más o menos una excepción; ésa es la razón de que se pueda llegar a Dios por medio del amor, y no por medio de la avaricia o de la ambición. Pero lo social no se halla, sin embargo, ausente en el amor (las exaltadas pasiones por los príncipes, por las personas famosas y por todos aquellos que gozan de prestigio…).

Hay dos bienes con la misma denominación, pero radicalmente distintos: el contrario del mal y el absoluto. El absoluto carece de contrario. El relativo no es el contrario del absoluto; deriva de él en virtud de una relación que no es conmutativa. Lo que nosotros queremos es el bien absoluto. Lo que podemos

conseguir es el bien correlativo al mal. Nos entregamos a él como el Príncipe que se apresta a amar por equivocación a la criada en lugar de amar a la dama. Es el vestido el que induce al error. Es lo social lo que tiñe a lo relativo con el color de lo absoluto. El remedio se halla en la idea de relación. La relación sale violentamente de lo social. Es el monopolio del individuo. La sociedad es la caverna, la salida es la soledad. La relación es propia del espíritu solitario. Ninguna multitud concibe la relación. Ésta es buena o es mala con respecto a…, en la medida en que… Yeso queda fuera del alcance de la multitud. Una multitud no constituye una suma. El que está por encima de la vida social, entra en ella cuando quiere, pero no así el que está por debajo de ella. Del mismo modo con lo demás. Relación no conmutativa entre lo mejor y lo menos bueno.

Lo vegetativo y lo social son los dos ámbitos en los que el bien no tiene cabida. Cristo liberó a lo vegetativo, pero no así a lo social. No rezó por el mundo. Lo social representa irreductiblemente los dominios del príncipe de este mundo. Respecto de lo social no se tiene otro deber que el de tratar de cercar el mal (Richelieu: la salvación de los Estados no está más que en este mundo[111]). Una sociedad con pretensiones divinas, como la Iglesia, resulta tal vez más peligrosa por el ersatz de bien que contiene que por el mal que la ensucia. Una etiqueta divina en lo social: una mezcla delirante que encierra toda clase de licencias. Diablo disfrazado.

La conciencia se ve embaucada por lo social. La energía complementaria (imaginativa) queda en gran parte supeditada a lo social. Hay que desprenderla de ello. Es el más difícil de los desprendimientos. La reflexión acerca del mecanismo social resulta a este respecto una purificación de primera importancia. Detenerse a contemplar lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo. Por esa razón no he ido desencaminada si durante tanto tiempo he seguido en la política.

Sólo con la entrada en lo trascendente, en lo sobrenatural, en lo auténticamente espiritual, puede el hombre llegar a ser superior a lo social. Mientras tanto, haga éste lo que haga, de hecho lo social resulta trascendente en relación al hombre.

En un plano no sobrenatural, la sociedad es lo que queda separado del mal (de algunas formas del mal) por una especie de barrera; una sociedad de criminales o de depravados, por más que estuviera integrada por unos cuantos hombres, suprimiría esa barrera. ¿Pero qué es lo que empuja a entrar en una sociedad como ésa? O bien la necesidad, o bien la liviandad, o bien, lo más a menudo, una mezcla de ambas; nos creemos que no participamos de ellas porque ignoramos que, con excepción de lo sobrenatural, es la sociedad únicamente la que impide que pasemos de un modo natural a las más tremendas formas del crimen y de la depravación. No sabemos que vamos a convertirnos en otros distintos porque ignoramos hasta dónde llega en nosotros mismos ese ámbito que puede ser modificado desde el exterior. Siempre se participa sin saberlo.

Roma es el gran animal ateo, materialista, que sólo se adora a sí mismo. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados[112]. El gran animal es siempre asqueroso.

¿Es viable una sociedad en la que únicamente reine la gravedad o bien es vitalmente necesaria alguna porción de lo sobrenatural? Acaso en Roma, únicamente gravedad. Acaso en los hebreos también. Su Dios era pesado.

Acaso el único pueblo antiguo absolutamente sin mística: Roma. ¿Por qué clase de misterio? Ciudad artificialmente hecha de fugitivos, como Israel.

El gran animal de Platón[113]. El marxismo, en lo que tiene de verdad, está contenido por entero en la página de Platón sobre el gran animal, lo mismo que su refutación.

La fuerza de lo social. El acuerdo entre varios hombres entraña un sentimiento de realidad. También entraña un sentimiento de deber. El apartamiento, con respecto a ese acuerdo, se presenta como un pecado. Por ese lado, caben todo tipo de inversiones de la situación. Un estado de conformidad es una imitación de la gracia.

Merced a un singular misterio —que depende del poder de lo social—, la profesión proporciona a los hombres medios, para los fines que se avienen con ellos, unas virtudes que, si se extendieran a todas las circunstancias de la vida, los convertirían en héroes o en santos. Sin embargo, el poder de lo social hace que esas virtudes sean naturales. Por eso necesitan una compensación.

Fariseos: «En verdad os digo que ya recibieron su recompensa»[114]. A la inversa, Cristo podía haber dicho de los publicanos y de las prostitutas: en verdad os digo que ya recibieron su castigo —o sea, la reprobación social. En cuanto que la han recibido, Dios, que está en el secreto, no los castiga. Mientras que, por otro lado, los pecados que no van acompañados de la reprobación social reciben enteramente su parte de castigo por parte del Padre, que está en el secreto. De ese modo, la reprobación social es un favor del destino. Pero se vuelve mal complementario para aquéllos que, bajo la presión de dicha reprobación, se fabrican un medio social excéntrico, en el interior del cual tienen licencia. Medios criminales, homosexuales, etc.

El servicio al falso Dios (a la Bestia social, cualquiera que sea su encarnación) purifica el mal mediante la eliminación de su horror. A quien le sirve nada le parece mal, salvo el incumplimiento de ese servicio. Pero el servicio al Dios verdadero deja que subsista, e incluso que se vuelva aún más vivo, el horror al mal. A ese mal, del que se siente horror, se le ama al propio tiempo como emanación de la voluntad de Dios.

Los que hoy creen que alguno de los adversarios está del lado del bien creen igualmente que éste obtendrá la victoria[115].

Contemplar un bien, amarlo como tal, como condenado por el inmediato desarrollo de los acontecimientos, produce un dolor intolerable. La idea de que lo que ha dejado de existir para siempre pueda ser un bien es dolorosa, y la apartamos. Se produce entonces un sometimiento al gran animal. La fuerza anímica de los comunistas proviene del hecho de que se dirigen no sólo hacia lo que consideran que es el bien, sino hacia lo que consideran que está próximo a producirse de manera ineludible. De tal modo que sin ser santos —ni mucho menos—, pueden soportar simplemente por la justicia algunos peligros y algunos sufrimientos que sólo un santo soportaría. En ciertos aspectos, la disposición anímica de los comunistas es muy parecida a la de los primeros cristianos. Esa propaganda escatológica explica muy bien las persecuciones del primer periodo.

«A quien poco se le perdona, poco ama»[116]. Esto en el caso de alguien en quien la virtud social ocupa un gran lugar. La gracia encuentra en él poco espacio libre. La obediencia al gran animal conforme al bien constituye la virtud social. Fariseo es el hombre que es virtuoso por obediencia al gran animal.

La caridad puede y debe amar en todos los países todo aquello que es condición del desarrollo espiritual de los individuos, es decir, por un lado, el orden social, aunque sea malo, en cuanto es menos malo que el desorden, y por otro lado el lenguaje, las ceremonias, las costumbres, todo cuanto participa de lo bello, toda la poesía que envuelve la vida de un país. Pero una nación no puede, como tal, ser objeto de amor sobrenatural. No tiene alma. Es un gran animal.

Y sin embargo, una ciudad… Pero aquí no se trata de lo social; se trata de un medio humano del que no se tiene una consciencia mayor que la que se tiene del aire que se respira. Un

contacto con la naturaleza, el pasado, la tradición. Echar raíces es distinto de lo social. Patriotismo. No debe haber más amor que la caridad. Una nación no puede ser objeto de caridad. Pero un país puede serlo, como medio portador de tradiciones eternas. Todos los países pueden serlo.

ISRAEL

La cristiandad se volvió totalitaria, conquistadora, exterminadora porque no desarrolló la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo. Se consagró a Jehová tanto como a Cristo; concibió la Providencia a la manera del Antiguo Testamento. Sólo Israel podía resistir a Roma porque era el único que se le parecía, de modo que el naciente cristianismo llevaba la mácula romana ya antes de ser la religión oficial del Imperio. El daño hecho por Roma no ha sido nunca reparado de verdad.

Dios hizo algunas promesas puramente temporales a Moisés ya Josué en una época en que Egipto se había encaminado hacia la salvación eterna del alma. Con su rechazo de la revelación egipcia, los hebreos tuvieron el Dios que se merecían: un Dios carnal y colectivo que hasta el exilio no le habló al alma a nadie (a no ser tal vez en los Salmos)... De todos los personajes del Antiguo Testamento, sólo Abel, Enoc, Noé, Melquisedec, Job y Daniel son puros. No es de extrañar que un pueblo de esclavos fugitivos, conquistadores de una tierra paradisíaca acondicionada por laboriosas civilizaciones en las que no habían participado en absoluto, ya las que destruyeron mediante matanzas —no es de extrañar que un pueblo así no haya podido producir demasiadas cosas buenas. Hablar de «Dios educador» a propósito de este pueblo es una broma atroz. No es de extrañar que haya tanto daño en una civilización —la nuestra viciada en su base y hasta en su inspiración por esa tremenda mentira. La maldición de Israel pesa sobre la cristiandad. Las atrocidades, la Inquisición, las exterminaciones de herejes y de infieles, eran

Israel. El capitalismo era Israel (y lo sigue siendo en cierta medida…).

El totalitarismo es Israel, y especialmente lo es en el caso de sus peores enemigos. No puede haber contacto personal entre el hombre y Dios si no es a través de la persona del Mediador. Fuera del Mediador, la presencia de Dios en el hombre no puede ser sino colectiva, nacional. Israel escogió al Dios nacional al tiempo que rechazaba al Mediador; puede que en ocasiones tendiera hacia el verdadero monoteísmo, pero siempre volvía a caer, y no podía evitarlo, en el Dios tribal.

El hombre que tiene contacto con lo sobrenatural es por esencia rey, porque él constituye la presencia en la sociedad, en forma de lo infinitamente pequeño, de un orden trascendente en lo social.

Pero el lugar que ocupa en la jerarquía social resulta completamente indiferente. En cuanto a lo grande dentro del orden social, sólo es susceptible de llegar a ello quien ha captado una gran parte de la energía del gran animal. Sin embargo, no puede participar de lo sobrenatural.

Moisés, Josué: como la de ellos es la cuota sobrenatural de aquellos que han captado mucha energía social. Israel constituye una tentativa de vida social sobrenatural. Alcanzó, como puede suponerse, lo mejor en su género. Es ocioso volver al principio. El resultado muestra el tipo de revelación divina de que es capaz el gran animal. Isaías: el primero en proporcionar luz pura.

Israel pudo resistírsele a Roma porque su Dios, aunque inmaterial, era un soberano temporal que se hallaba a la altura del Emperador, y gracias a eso pudo nacer el cristianismo. La religión de Israel no era lo suficientemente elevada como para ser frágil, y gracias a esa solidez pudo proteger el crecimiento de lo que sí es lo más elevado[117]. Era obligado que Israel desconocie-

ra la idea de la Encarnación para que la Pasión fuera posible. También Roma (tal vez fueron los dos únicos pueblos que la ignoraron). Sin embargo, era preciso que Israel sacara algún provecho de Dios. Todo el provecho que es posible sacar al margen de la espiritualidad y lo sobrenatural. Religión exclusivamente colectiva. Precisamente por esa ignorancia, por esas tinieblas, fue el pueblo elegido. Así es como cabe entender las palabras de Isaías: «He endurecido su corazón para que no entiendan mi palabra»[118].

Por esa razón en Israel todo aparece mancillado por el pecado, puesto que no hay nada puro sin una participación en la divinidad encarnada, y la ausencia de esa participación fue allí evidente. ¿No es gran mancilla la lucha de Jacob con el ángel? «El Eterno… retribuirá a Jacob según sus obras. En el seno materno suplantó a su hermano, y en su vigor triunfó de un Dios. Luchó contra un ángel y lo venció, lloró y suplicó gracia…»[119]. ¿No es una gran desgracia luchar contra Dios y no salir vencido?

Israel. Todo es sucio y atroz, como a propósito, a partir de Abraham incluido (con excepción de unos cuantos profetas). Como para señalar explícitamente: ¡Cuidado, ahí está el mal! Pueblo elegido para la ceguera, para ser el verdugo de Cristo.

Los judíos, ese puñado de desarraigados, provocaron el desarraigo de todo el globo terráqueo. Su papel en el cristianismo ha hecho de la cristiandad algo desarraigado en relación con su propio pasado. La tentativa de reimplantación en el Renacimiento fracasó porque tenía una orientación anticristiana. La tendencia de las «Luces», de 1789, del laicismo, etc., aumentaron enormemente el desarraigo mediante la mentira del progreso. Y la Europa desarraigada desarraigó al resto del mundo mediante la conquista colonial. El capitalismo y el totalitarismo forman parte de este proceso de avance en el desarraigo; los antisemitas propagan, naturalmente, la influencia judía. Pero

antes de que ellos desarraigaran mediante el veneno, Asiria en Oriente y Roma en Occidente habían ya desarraigado por la espada.

El cristianismo primitivo fabricó el veneno de la noción de progreso con la idea de la pedagogía divina que forma a los hombres con el fin de hacerles aptos para recibir el mensaje de Cristo. Esto concordaba con la esperanza de la conversión universal de las naciones y del fin del mundo como fenómenos inminentes. Pero como ninguno de los dos se produjo, diecisiete siglos después la prolongación de dicha noción de progreso rebasó el momento de la Revelación cristiana. Y desde entonces iba a volverse contra el cristianismo. El resto de los venenos integrados en la verdad del cristianismo son de origen judío. Éste en concreto es específicamente cristiano.

La metáfora de la pedagogía divina disuelve el destino individual, que sólo cuenta para la salvación, dentro del destino de los pueblos.

El cristianismo pretendió hallar una armonía en la historia. Ese es el germen de Hegel y de Marx. La noción de historia como continuidad dirigida es cristiana. Creo que existen pocas ideas más completamente fallidas que ésa. Buscar la armonía en el devenir, en lo que es contrario a la eternidad. Mala unión de contrarios. El humanismo y lo que del mismo se desprende no es un regreso a la antigüedad, sino un desarrollo de venenos anteriores al cristianismo.

El amor sobrenatural sí es libre. Cuando se le quiere forzar, se le acaba sustituyendo por un amor natural. Pero, a la inversa, la libertad sin amor sobrenatural, como la de 1789, es una libertad completamente vacía, una mera abstracción, sin posibilidad ninguna de ser real alguna vez.

LA ARMONÍA SOCIAL

Dados un orden cualquiera y un orden superior, situado por lo tanto infinitamente por encima, éste no puede ser representado en el primero si no es por uno infinitamente pequeño. El grano de mostaza, el instante, la imagen de la eternidad, etc…

Punto de contacto entre el círculo y la línea recta (tangente). Así es la presencia del orden superior en el orden inferior en forma de uno infinitamente pequeño. Cristo es el punto tangencial entre la humanidad y Dios.

La discreción, el carácter infinitesimal del bien puro…

El equilibrio es la sumisión de un orden a otro, de un orden trascendente respecto del primero y presente en el primero en forma de uno infinitamente pequeño. De ese modo una monarquía auténtica sería la ciudad perfecta. En la sociedad, cada uno es el infinitamente pequeño que representa a ese orden trascendente respecto del orden social e infinitamente mayor que él. Sería preciso que el amor del ciudadano por la ciudad, o del vasallo por su señor, fuera amor sobrenatural.

Sólo el equilibrio destruye y anula la fuerza. El orden social no puede ser más que un equilibrio de fuerzas. Puesto que no se puede esperar de un hombre que no posee la gracia que sea justo, es preciso que la sociedad esté organizada de tal manera que las injusticias se vayan corrigiendo unas a otras en una perpetua oscilación.

Sólo el equilibrio deshace la fuerza. Si sabemos de qué lado está desequilibrada la sociedad, hay que hacer lo posible por

poner más peso en el platillo más liviano. Aunque ese peso sea el mal, si se le maneja con esa intención tal vez uno no se ensucie. Pero hace falta haber concebido el equilibrio y estar siempre dispuesto a cambiar de lado, como la justicia, «esa fugitiva del campo de los vencedores».

Significado del famoso fragmento del Gorgias sobre la geometría[120]. No hay posibilidad de un desarrollo ilimitado en la naturaleza de las cosas; el mundo descansa por entero en la medida y en el equilibrio, y lo mismo pasa con la ciudad. Toda ambición es desmesura y absurdo.

De lo que el ambicioso se olvida por completo es del concepto de proporción.

> «A ti, pueblo estúpido, mi poder me encadena.
>
> Mi orgullo necesita por desgracia tus brazos»[121].

El vínculo feudal que hace de la obediencia una cosa de dos, de hombre a hombre, reduce en mucho el papel del gran animal. Y mucho más aún la ley. Sería preciso no obedecer sino a una ley o a un hombre. Ése es el caso prácticamente de las órdenes monásticas. Habría que construir la ciudad a partir de ese modelo. Obedecer al señor, a un hombre, pero a un hombre desnudo, revestido de la sola majestad del juramento, y no de una majestad prestada por el gran animal.

Una sociedad bien hecha sería aquélla en la que el Estado no tuviera más que una acción negativa, parecida a la de las riendas: una ligera presión para compensar el inicio de un desequilibrio.

El significado del Político de Platón es que el poder debe ser ejercido por un medio social compuesto por vencedores y vencidos. Pero esto mismo es contra natura, salvo cuando los vencedores son bárbaros. En este sentido, la victoria de los bárbaros sobre los civilizados es, siempre que no sea destructiva, más fecunda que la de los civilizados sobre los bárbaros.

La técnica, que coloca en el mismo bando a la fuerza ya la civilización, hace que tales regeneraciones sean imposibles. Está maldita. Fuera de esos momentos de amalgama, el hecho de que los débiles y los fuertes compartan la fuerza sólo es posible por la intervención de un factor sobrenatural. Lo sobrenatural en la sociedad es la legitimidad en su doble forma: ley y atribución de la más alta instancia de poder. Una monarquía atemperada por las leyes podría tal vez efectuar la mezcla del Político. Pero no puede haber legitimidad sin religión.

La obediencia a un hombre cuya autoridad no está alumbrada con legitimidad es una pesadilla.

Lo único que puede hacer de la legitimidad pura, de una idea absolutamente desprovista de fuerza, algo soberano es el pensamiento: así ha sido siempre, y así será siempre. Por esa misma razón cualquier reforma debe presentarse siempre, bien como un regreso a un pasado que se había ido degradando por abandono, bien como la adaptación de una institución a unas nuevas circunstancias, adaptación que tiene por objeto, no un cambio, sino el mantenimiento de una proporción invariable, igual que cuando se tiene una proporción de 12/4, y 4 pasa a ser 5, el verdadero conservador no es el que quiere un 12/5, sino el que de 12 hace 15.

La existencia de una autoridad legítima da una finalidad a los trabajos ya los actos de la vida social, una finalidad distinta del ansia de crecer (que es el único argumento reconocido por el liberalismo). La legitimidad es la continuidad en el tiempo, la permanencia, una invariante. A la vida social le pone como finalidad algo que existe y que se concibe como algo que siempre ha existido y algo que deberá existir siempre. Obliga a los hombres a querer exactamente lo que hay.

Cuando la ruptura de la legitimidad, el desarraigo, no es debida a la conquista, cuando se produce en algún país como con-

secuencia de un abuso de la autoridad legítima, lleva a pensar inevitablemente en la obsesiva idea de progreso, pues la finalidad se vuelve entonces hacia el futuro.

El materialismo ateo es necesariamente revolucionario, ya que para orientarse hacia un bien absoluto aquí abajo hay que emplazarlo en el futuro. Para que el avance sea completo, hay necesidad, pues, de un mediador entre la perfección venidera y el presente. Ese mediador es el jefe: Lenin, etc. Éste es infalible y perfectamente puro. Cuando el mal pasa por él, se vuelve bien. O bien se es así, o bien se ama a Dios, o bien se queda uno a merced de los pequeños males y los pequeños bienes de la vida cotidiana.

El vínculo que hay entre el progreso y un bajo desarrollo (puesto que lo que una generación puede proseguir en el punto en que la anterior se detiene es necesariamente externo) es un ejemplo del parentesco que existe entre la fuerza y la bajeza.

El gran error de los marxistas y de todo el siglo XIX fue creer que andando, andando, iban a subir por los aires.

La idea atea por excelencia es la idea de progreso, que es la negación de la prueba ontológica experimental, puesto que implica que lo mediocre puede producir por sí mismo lo mejor. Ahora bien, toda la ciencia moderna concurre a la destrucción de la idea de progresó. Darwin destruyó el espejismo de progreso interno que se daba en Lamarck[122]. La teoría de las mutaciones no deja que persista otra cosa que no sea el azar y la eliminación. La ciencia energética plantea que la energía se degrada y nunca se incrementa, y esto mismo se aplica a la vida vegetal y animal. La psicología y la sociología no serán científicas sino en la medida en que hagan un uso análogo de esa noción de energía, uso que es incompatible con cualquier idea de progreso, y sólo entonces resplandecerán con la luz de la verdadera fe.

Únicamente lo eterno es invulnerable al tiempo. Para que una obra de arte pueda ser admirada siempre, para que un amor o una amistad puedan durar toda una vida (incluso tal vez mantenerse puros durante un día entero), para que determinada concepción de la condición humana pueda seguir siendo la misma a través de las múltiples experiencias y las vicisitudes de la fortuna —es preciso que del otro lado del cielo descienda una inspiración. Un futuro completamente imposible, como el ideal de los anarquistas españoles, degrada mucho menos y difiere mucho menos de lo eterno que un futuro posible. Ni siquiera llega a degradar, a no ser por el espejismo de su posibilidad, Si está concebido como imposible, entonces lleva a lo eterno.

Lo posible es el lugar de la imaginación, y, por consiguiente, el de la degradación, Hay que querer o bien lo que existe en concreto, o bien lo que no puede existir en absoluto, o mejor ambas cosas, Lo que es y lo que no puede ser están, ambos, fuera del devenir, El pasado es, siempre que la imaginación no se recree en él —con ocasión de que algo lo haga nacer en su pureza—, tiempo con tintes de eternidad. En él, el sentimiento de la realidad es puro, Ése es el puro gozo, Eso es lo bello, Proust. Al presente estamos sujetos. El futuro nos lo forjamos en nuestra imaginación— Sólo el pasado, siempre que no nos lo forjemos nosotros, es realidad pura.

Por su propio curso, el tiempo desgasta y destruye lo que es temporal. De ahí que haya más eternidad en el pasado que en el presente. El valor de la historia bien entendida, análogo al valor del recuerdo de Proust. De tal manera que el pasado nos presenta algo que a la vez es real y mejor que nosotros, y que puede despedirnos hacia arriba, cosa que él futuro no hace jamás.

Pasado: lo real, sí, pero completamente fuera de nuestro alcance, hacia lo que no podemos dar ni un paso, hacia lo que tan sólo podemos orientarnos para que nos llegue una emanación suya. Es, en ese aspecto, la imagen por excelencia de la realidad

eterna y sobrenatural. ¿Es por eso por lo que en el recuerdo como tal hay gozo y belleza?

¿De dónde habrá de venimos a nosotros, que hemos ensuciado y vaciado el orbe entero, un renacimiento? Únicamente del pasado, siempre que lo amemos.

Los contrarios. Hoy se sienten ansias o asco del totalitarismo, pero casi todos aman un totalitarismo y odian otro. ¿Hay siempre identidad entre lo que se ama y se odia? ¿Se da siempre la necesidad de amar aquello que se odia bajo otra forma, ya la inversa?

El espejismo constante de la Revolución consiste en creer que si a las víctimas de la fuerza, que son inocentes de las violencias que se producen, se les pone en las manos esa misma fuerza, la utilizarán justamente. Pero con excepción de las almas que se encuentran muy cerca de la santidad, las víctimas están mancilladas por la fuerza como lo están sus verdugos. El mal que se halla en la empuñadura de la espada se transmite a la punta. Y las víctimas, así encumbradas y ebrias por el cambio, acaban haciendo un daño igualo mayor, y pronto vuelven a caer en lo mismo.

El socialismo consiste en poner el bien en los vencidos, y el racismo en ponerlo en los vencedores. Pero el ala revolucionaria del socialismo se sirve de quienes, aunque nacidos abajo, son vencedores por naturaleza y por vocación, de manera que desemboca en la misma ética.

El totalitarismo moderno es al totalitarismo católico del siglo XII lo que el espíritu laico y francmasón al humanismo del Renacimiento. Con cada vaivén, la humanidad se degrada. ¿Hasta dónde llegará?

Después del hundimiento de nuestra civilización, una de dos: o perecerá por completo, como las civilizaciones antiguas, o se adaptará a un mundo descentralizado. De nosotros depen-

de, no ya la quiebra del centralismo (pues automáticamente se hace una bola de nieve que acaba en catástrofe), sino la preparación del futuro.

Nuestra época ha destruido la jerarquía interior. ¿Cómo va a dejar que subsista la jerarquía social, que no es más que una imagen grosera de aquélla?

No podrías haber nacido en otra época mejor que ésta, en la que todo se ha perdido.

MÍSTICA DEL TRABAJO

El secreto de la condición humana es que no hay equilibrio entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza que le rodean, las cuales le superan infinitamente en la inaccción; tan sólo hay equilibrio en la Acción con que el hombre recrea su propia vida en el trabajo.

La grandeza del hombre está siempre en el hecho de recrear su vida. Recrear lo que le ha sido dado. Fraguar aquello mismo que padece. Con el trabajo produce su propia existencia natural. Con la ciencia recrea el universo por medio de símbolos. Con el arte recrea la alianza entre su cuerpo y su alma (cf. el discurso de Eupalino[123]). Observar que cada una de estas tres cosas, tomadas una a una y al margen de su relación con las otras dos, representa algo pobre, vacío, vano. La unión de las tres: la cultura obrera (puedes seguir esperando)…

El propio Platón no es más que un precursor. Los griegos conocían el arte, el deporte, pero no el trabajo. El amo es esclavo del esclavo en el sentido de que el esclavo fabrica al amo. Dos tareas: individualizar la máquina; individualizar la ciencia (vulgarización, universidad popular al estilo socrático en lo relacionado con los fundamentos de los oficios).

Trabajo manual. ¿Por qué no ha habido nunca un místico obrero o campesino que haya escrito sobre cómo aprovechar el hastío del trabajo? Este hastío tan frecuente, siempre amenazador, ese hastío del que huye el alma y trata de escondérselo a sí misma mediante una reacción vegetativa. Es peligro de muerte

confesárselo a sí mismo. Ése es el origen de la mentira propia de los medios populares. (Existe una mentira propia de cada estrato). Ese hastío es la carga del tiempo. Confesárselo a sí mismo sin concesiones permite elevarse. El hastío en todas sus formas es una de las miserias más preciosas que le hayan sido dadas al hombre como escala para subir. Yo he sacado un muy buen provecho de este favor. Eludir todo hastío de sí mismo…

La monotonía es lo más hermoso que hay y lo más espantoso. Lo más hermoso si es un reflejo de la eternidad. Lo más espantoso si es el indicio de una perpetuidad sin cambios. Tiempo superado y tiempo esterilizado. El círculo es el símbolo de la hermosa monotonía, y el vaivén pendular, el de la atroz monotonía.

Espiritualidad del trabajo. El trabajo hace que sintamos de manera agotadora el fenómeno de la finalidad rebotada como una pelota; trabajar para comer, comer para trabajar… Si se considera como un fin una de las dos cosas, separadamente la una de la otra, entonces estamos perdidos. El ciclo contiene la verdad. Una ardilla girando en su jaula y la rotación de la cúpula celeste. La extrema miseria y la extrema grandeza. Cuando un hombre se ve como una ardilla girando en una jaula circular es precisamente cuando, si no se miente, se halla cerca de su salvación.

Lo enormemente doloroso del trabajo manual es que se está obligado a esforzarse durante largas horas simplemente para existir. El esclavo es aquél al que no se le propone bien alguno cómo objeto de sus fatigas, sino la mera existencia. Entonces, o se le suelta o baja al nivel vegetativo.

Cronología

1909—. Nace Simone Adolphine Weil en París, en el seno de una familia burguesa de origen judío que ya tenía un hijo, André.

1914-18—. El padre de Simone es movilizado varias veces en el curso de la guerra como teniente médico. Su familia le sigue a algunos destinos.

1920-24—. Primeros estudios de Simone Weil interrumpidos por su frágil salud.

1925-28—. Recibe las clases del filósofo Alain como alumna del Lycée Henri IV, de París. 1928. Ingresa en la École Normale Supérieure de París, aunque continúa asistiendo a algunas clases de Alain. Primeras actividades sindicales y antimilitaristas.

1929—. Primeros artículos en la revista de Alain, Libres Propos.

1930—. Sostiene una tesina sobre Descartes como conclusión de sus estudios superiores.

1931—. Gana una cátedra de filosofía, y es nombrada profesora en Le Puy. Contacta con algunos medios del sindicalismo revolucionario; participa directamente en las luchas de los parados de Le Puy y da clases a los mineros de la vecina ciudad de Saint-Étienne.

1932-33—. Después de viajar a Alemania, es nombrada profesora en Auxerre. Publica importantes artículos en los *Libres Propos* y en *La Révolution prolétarienne*, la revista de los círculos libertarios.

1933-34—. Un nuevo destino, en Roanne esta vez. Publica artículos de análisis de la actualidad sindical y política. Se entrevista con Trotsky, que está de paso en casa de sus padres. Pide la excedencia para trabajar en una fábrica de componentes eléctricos. Acaba *Réfléxions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, a la que considera su «gran obra».

1935—. El año de su experiencia obrera. Trabaja en una fundición y en la factoría Renault como fresadora.

1936—. En cuanto estalla la Guerra civil española, se traslada a Barcelona y se enrola en las filas anarcosindicalistas. Participa brevemente en el Frente de Aragón con la «Columna Durruti».

1937—. Primer viaje a Italia y arrebato de carácter místico en Asís.

1938—. Obtiene un permiso por enfermedad por intensas jaquecas. Viaje a la abadía benedictina de Solesmes; segundo viaje a Italia y primera experiencia mística.

1940—. Los Weil se trasladan a Marsella, huyendo del París ocupado.

1941—. Los *Cahiers du Sud*, la mejor revista literaria de la zona libre, publican algunos artículos fundamentales de Simone Weil. De este año son el grueso de las anotaciones en sus Cahiers, los textos de donde saldrán La gravedad y la gracia.

1942—. Su año más fecundo desde el punto de vista de su producción filosófica. Conoce al dominico Joseph-Marie Perrin y al escritor católico Gustave Thibon, a quienes dejará en depósito esa producción. Sale con sus padres para Nueva York.

1943—. Consigue el traslado a Londres, donde, contrariando sus deseos de pasar a Francia para combatir junto a la Resistencia, es empleada como redactora de la «France Libre». De ese trabajo surge *L'Enracinement (Echar raíces)*. Agotada por una enfermedad pulmonar, su propia actividad intelectual y su negati-

va a comer más de lo que se comía en la Francia ocupada, muere a finales de agosto.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Simone Weil

—, *La pesanteur et la grace*, Plon, París, 1947.

—, *Attente de Dieu*, La Colombe, París, 1949 (ed. esp.: *A la espera de Dios*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1993). Las páginas citadas remiten a la edición española; la traducción de las citas, sin embargo, es mía.

—, *L'Enracinement*, Gallimard, París, 1949.

—, *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1950.

—, *Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951.

—, *La Condition ouvrière*, Gallimard, París, 1951.

—, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, París, 1951.

—, *La Source grecque*, Gallimard, París, 1953.

—, *Oppression et liberté*, Gallimard, París, 1955.

—, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.

—, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1960.

—, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962.

—, *Sur la Science*, Gallimard, París, 1966.

—, *Poémes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, París, 1968.

—, *Cahiers, nueva edición aumentada*, Plon, París, 1970 (vol. I), 1972 (vol. II), y 1974 (vol. III).

—, *Oeuvres complètes*, 2 t., ed. de A. A. Devaux y F. de Lussy, Gallimard, París, 1988 (t. I y t. II, vol. 1), 1989 (t. II, vol. 3), y

1991 (t. II, vol. 2). Se trata de los volúmenes aparecidos hasta ahora, de un total de 15 previstos.

Bibliografía sucinta sobre Simone Weil

Heinz Abosch, *Simone Weil zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1990.

Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992.

Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Plon, París, 1957.

Mario Castellana, *Mistica e rivoluzione in Simone Weil*, Lacaita, Manduria, 1979.

Robert Coles, *Simone Weil. Biografía de una peregrina del siglo XX*, trad. G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1989.

Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*. Editions Universitaires, París, 1956 (ed. esp.: trad. D. Pérez, Fontanella, Barcelona, 1966).

Victor Henry Debidour, *Simone Weil ou la transparence*, Plon, París, 1963.

Philippe Dujardin, *Simone Weil: idéologie et poritique*, Presses Universitaires de Grenoble/Maspero, París, 1975.

Gabriella Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue*, Félin, París, 1987.

Eugène Fleuré, *Simone Weil ouvrière*, Fernand Lanore, París, 1955.

Paul Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg lnternational, París, 1978.

Bernard Halda, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Beauchesne, París, 1964.

Angelica Krogmann, *Simone Weil*. Rowohlt, Reinbek, 1971.

Adriano Marchetri, *Simone Weil. La critica disvelante*, C. L.U. E.B., Bolonia, 1983.

David McLellan, *Utopian pessimist: the life and thought of Simone Weil*, Poseidon Press, Nueva York, 1990.

Athanasios Moulakis, *Simone Weil, die Politike der Askese*, Klett/Cotta, Stuttgart, 1981.

Joseph-Marie Perrin et Gustave Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, París, 1952.

Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil* (SP), 2 vols., Fayard, París, 1973.

Richard Rees, *Simone Weil. Esquisse d'un portrait*, Buchet-Chastel, París, 1968.

VV. AA., *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, Aubier-Montaigne, París, 1978.

Miklos Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, J. Vrin, París, 1971.

Maja Wicki-Vogt, *Simone Weil. Eine Logik des Absurden*, Haupt, Berna, 1983.

SIMONE WEIL nació en París en 1909, y murió 34 años más tarde en Ashford, cerca de Londres. Su padre, Bernard Weil, un médico de origen judío alsaciano, había sido movilizado durante la Primera Guerra Mundial, y trasladado a Neufchâteau, Menton y Mayenne, lugares a los que le habían seguido su mujer, Selma, una judía de origen galiziano, y sus dos hijos, André y Simone. Allí tuvo ocasión Simone Weil de conocer los horrores de una de las guerras más cruentas de la historia y pudo dirigir su pensamiento por primera vez hacia la miseria humana.

En 1925 ingresó en el Lycée Henri-IV para cursar sus estudios de Preparatorio, estudiando filosofía con Alain.

Sin militar en partido alguno, pero sin abandonar nunca el ámbito de la izquierda, Simone Weil se afilia al movimiento pa-

cifista de la Liga de los Derechos Humanos, y da clases en organizaciones obreras de París, Le Puy, Auxerre y Roanne, sus primeros destinos como profesora de filosofía. Todos sus artículos de este tiempo de finales de los años 20 y comienzos de los 30, recogidos en diversas revistas casi todas ellas de origen sindicalista, reflejan su propósito de definir las «condiciones de una cultura obrera» a partir del reconocimiento de que cada etapa de la historia humana ha asistido a la «dominación de los que saben manejar las palabras sobre los que saben manejar las cosas».

A fin de 1934 abandona su vida docente para llevar una existencia obrera trabajando en diversas fábricas; participa brevemente en la Guerra Civil española, en la «Columna Durruti», reincorporándose después a su labor docente hasta que el agravamiento de una enfermedad crónica le obliga a abandonarla.

Horas antes de la entrada de las tropas alemanas en París, abandona la ciudad, instalándose finalmente en Marsella y publicando en la prestigiosa revista *Cahiers du Sud*. En Marsella escribiría el grueso de sus Cahiers, todos los textos de *A la espera de Dios*, la mayor parte de las *Intuiciones precristianas*, buena parte de *La fuente griega* y de *Pensamientos desordenados*. Con intención de volver a la Francia ocupada para integrarse en la Resistencia, viaja de Casablanca a Nueva York. Finalmente, a mediados de 1942, llega a Londres, siendo destinada a tareas burocráticas por los servicios de la Francia Libre. Su solidaridad con los franceses de la zona ocupada le lleva a negarse a comer más de lo que ellos comían; esta anorexia voluntaria agrava una recién diagnosticada tuberculosis, y muere el 24 de agosto de 1943.

Desde 1934 hasta su muerte, Simone Weil acostumbró a apuntar en sus Cahiers ideas y reflexiones que serían núcleo de sus numerosos ensayos. *La gravedad y la gracia* es una antología de estos escritos: textos desnudos y carentes de ardides que tra-

ducen una experiencia interior de una autenticidad y exigencia poco comunes.

Simone Weil es la mayor pensadora del amor y la desgracia de nuestro siglo. En su pensamiento, luz y gravedad son los dos imperios que rigen la realidad del hombre; pero, ya que toda desgracia del hombre no es sino el efecto del despliegue de una fuerza, aparecen inseparablemente enlazados dos conceptos capitales en la filosofía weiliana: desgracia y fuerza. A lo largo de su breve existencia, Simone Weil trató de desentrañar el grado y los modos de la participación de la gracia divina en el mundo, así como el punto de intersección de la misma con las leyes que lo dominan. Toda su vida anduvo buscando ese momento del encuentro entre la perfección divina y la desgracia de los hombres. La gracia, si bien no puede evitar los efectos de la «gravedad» y la fuerza, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma.

Además, para Weil el verdadero objeto de la ciencia debería ser el Bien, como lo fue en la ciencia antigua, y no el poder, la eficiencia o la utilidad de la ciencia moderna, que se convierte así en un instrumento más al servicio de la opresión humana. Dado que todo conocimiento de la verdad pasa por la experiencia de la desgracia, cualquier acercamiento al misterio del Bien y de la Belleza deberá contemplar el no perderle la cara al sufrimiento ya la desgracia allí donde acaezcan.

He aquí algunas de las claves de donde proceden los pensamientos contenidos en *La gravedad y la gracia*.

Notas

[1] Cf. J. I. González Faus, «¿Será posible que haya existido una mujer así?», en Cuatro Semanas, núm. 7, agosto de 1993: «Sería magnífico que la iglesia canonizara a Simone Weil. Precisamente como acto de "catolicidad" y porque la misma iglesia enseña que no existe otra santidad que el amor».<<

[2] Cf. J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 239, y G. Brenan, *San Juan de la Cruz*, trad. J. Reig, Laia, Barcelona, 1974, pp. 105ss.<<

[3] Simone Weil, *Attente de Dieu*, p. 46. <<

[4] Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, trad. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, vol. I, p 501. <<

[5] Cf. *infra*. Véase también *La Connaissance surnaturelle*, pp. 49 y 167.<<

[6] Ch. Moeller, *op. cit.*, p. 331.<<

[7] *Ibíd.*, p. 297, n. 5.<<

[8] *Ibíd.*, «Introducción», p. 28.<<

[9] M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1966, pp. 153-179. <<

[10] *Attente de Dieu*, p. 52. A Gustave Thibon le escribiría: «Por el momento, estaría más dispuesta a morir por la Iglesia —en el caso de que se hiciera necesario morir por ella—, que a entrar en ella. Morir no obliga a nada…, no incluye ninguna mentira»

(J.-M. Perrin y G. Thibon, Simone Weil telle que nous l'allons connue, *La Colombe*, París, 1952, p. 42).<<

[11] Antes de salir de Nueva York para Londres, en 1942, Simone Weil remite al padre Couturier, un sacerdote que le había presentado Jacques Maritain, la larga carta que luego, en 1951, Albert Camus publicó en la colección «Espoir», LR. Es en este texto donde Weil expone la larga lista de diferencias con la religión cristiana. <<

[12] Cf. aquí mismo, *infra*, p. 166. <<

[13] *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 256. Cf. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II, pp. 512-513, y G. Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue*, Félin, París, 1987, pp. 165ss.<<

[14] *Attente de Dieu*, p. 62. La referencia de la historia de la higuera seca es Mt, 21,18-22 y Mc, 11, 12-14. <<

[15] S. Sontag, *Contra la interpretación*, trad. H. Vázquez Rial, Seix Barral, Barcelona, 1984, pp. 65-67. <<

[16] S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, trad. S. Merchán, Tecnos, Madrid, 1987, p. 70.<<

[17] Maurice Schumann, en *Die Schonheit, das Ungluck und die Liebe. Lebensstationen der Philosophin Simone Weil*, de Brigitta Ashoff, documental emitido en Arte, 25 de agosto, 1993. <<

[18] Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 50, y Anne Roche, «Introduction», en *Oeuvres complètes*, 11,2, p. 153. Otros, como Atthanasios Moulakis (Simone Weil, die Politike der Askese, Klett/Cotta, Stutttgart, 1981, p. 23), no han visto en esos primeros gestos, sin embargo, otra cosa que «las travesuras propias de un adolescente». <<

[19] *La vie de Simone Weil*, I, pp. 105 y 109.<<

[20] «De la perceptlon ou l'aventure de Protée» y «Du temps», publicados respectivamente en los Libre Propos, núm. 5, 20 de mayo de 1929, y núm. 8, 20 de agosto de 1929. Véase *Oeuvres*

complètes, I, pp. 121-158. Libre Propos, que llevaba el subtítulo de Journal d'Alain, era una revista de bolsillo que desde 1921 venían editando en Nimes Michel y Jeanne Alexandre para que el filósofo Alain (seudónimo de Émile Chartier) dispusiera de un medio de expresión donde ir publicando sus propos o reflexiones en voz alta. A partir de 1927, la revista había entrado en una nueva etapa, con una periodicidad mensual; y se había abierto a otras colaboraciones, entro ellas las de algunos alumnos de Alain. Éste era el caso de Simone Weil. Los dos artículos mencionados fueron sus primeras publicaciones. <<

[21] Lo digo porque Jean Paul Sartre (Historia de una amistad. Merleau-Ponty vivo, trad. E. y E. Estrabou, Nagelkop, Córdoba [Argentina], 1965, p. 8) apunta la misma actitud en el joven Merleau-Ponty, y es visible en la formación de otros pensadores contemporáneos suyos. (Merleau Ponty había nacido en 1908). <<

[22] Simone Pétrement, *op. cit.*, I; p. 65. <<

[23] G. Bataille, *Le bleu du ciel*, Jean-Jacques Pauvert, París, 1957, p. 38. <<

[24] CS, p; 293. 25. <<

[25] Simone Pétrement, *op. cit.*, I, p. 65. <<

[26] Cf., entre otros, M.-M. Davy, Simone Weil, trad. D. Pérez, Fontanella, Barcelona, 1966, pp. 17-18; G. Fiori, *op. cit.*, p. 28 ss.; Fr. Hetmann, Tres mujeres, trad. A. Dieterich, Alfaguara, Madrid, 1983, pp. 19-21. R. Coles (Simone Weil. Biografía de una peregrina del siglo XX, trad. G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1989), por el contrario, lo pasa casi completamente por alto. <<

[27] Simone Pétrement, *op. cit.*, I, pp. 71ss. <<

[28] Se trata de un breve comentario a propósito del cuento de los seis cisnes de Grimm que está fechado en noviembre de

1925. Véase *Oeuvres complètes*, I, pp. 57-59. (Hay traducción española: «El Cuento de los seis cisnes en Grimm», en El signo del gorrión, Valladolid, núm. 3, 1993).<<

[29] Alain, Propos, vol. I, Gallimard, París, 1956, p. 975.<<

[30] *Ibíd.*, p. 1.265. <<

[31] *Ibíd.*, pp. 1.014-1.015. <<

[32] S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, París, 1958 (hay reedición reciente de la trad. española de S. Bullrich: Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 288).<<

[33] «En marge du Comité d'Etudes» (1931), *Oeuvres complètes*, II, 1, p. 69.<<

[34] «Science et perception dans Descartes» (1929-30), *Oeuvres complètes*, I, pp. 159-221. <<

[35] Cf. *infra*, p. 119.<<

[36] «Après la mort de Briand» (1932), *Oeuvres complètes*, II, 1, pp. 90-91. <<

[37] *Ibíd.*, p. 91 y n. 29. Véase asimismo Alain, Propos, vol. II, p. 545, quien afirma que «Briand fue el Político tal como lo entiende Platón».<<

[38] Entre otros, «Premieres impressions d'Allemagne» (1932), *Oeuvres complètes*, II, 1, pp. 116-117; «L'Alemagne en attente» (1932), *ibíd.*, pp. 120-137; «La situation en Allemagne» (1933), *ibíd.*, pp. 141-191; «Sur la situation en Allemagne», *ibíd.*, pp. 207-212. Véase H. Abosch, Simone Weil zur Einführung, Junius, Hamburgo, 1990, sobre todo los capítulos «Deutschland-Analysen» y «Marx Kritik», en los que se pasa revista en profundidad a estos y otros artículos sobre el marxismo. <<

[39] M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 165.<<

[40] Aparecido en el núm. 158 de *La Révolution prolétarienne*, 25 de agosto de 1933. Cf. *Oeuvres complètes*, II, 1, pp. 261-281. <<

[41] *Ibíd.*, p. 268. <<

[42] «La Quatrieme Intemationale et l'URSS. La nature de classe de l'État soviétique» (1 de octubre de 1933), en Trotsky, Oeuvres, vol. 2, EDI, 1978, p. 258; citado por Simone Pétrement, *op. cit.*, I, p. 355. Véase asimismo *Oeuvres complètes,* II, 1, p. 405, n. 177 bis.<<

[43] Simone Pétrement, *op. cit.*, I, p. 386. <<

[44] *Ibíd.*, <<

[45] «Réflexions…», *Oeuvres complètes,* II, 2, p. 103. 46.<<

[46] *Ibíd.*, pp. 89-90. Es muy exacto trazar, como hace Alessandro Dal Lago, («La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo», en G. Vattino y P. A. Rovatti [eds.], *El pensamiento débil*, trad. L. de Santiago, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 140-143), un paralelo entre algunas nociones de Max Weber en tomo a la idea de responsabilidad y esta parte del pensamiento de Weil. Ambos parecen reconocerse en un aserto de Bacon que Weil citaba en su texto: «El hombre manda sobre la naturaleza al obedecerla». No obstante, mientras en el Weber de La ética protestante el trabajo conduce a una certitudo salutis (II, 1), a un aval para la otra vida, en Simone Weil carece de finalidad, o no hay otra sino cumplir con la propia naturaleza. No existe recompensa en este caso. <<

[47] En carta a Weil, 14 de enero de 1935. Cit. por Simone Pétrement, *op. cit.*, II, p. 29. <<

[48] Cit. por M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 102. <<

[49] J. Rabaut, «Simone Weil anarchiste et chrétienne», en *L'Age nouveau,* núm. 61, mayo de 1951, p. 20. Cit. por G. Leroy, «Avant-Propos», en *Oeuvres complètes,* II, 1, p. 32.<<

[50] Cf. Simone Weil, *L'Enracinement,* pp. 372-380. <<

[51] «A une jeune fille riche», Simone Weil, *Poémes suivis de Venise sauvée,* pp. 13-15. <<

[52] Bataille y Simone Weil se habían conocido en el «Circulo comunista democrático» de Souvarine. Simone había sido invitada por él a integrarse en el «Circulo», pero ella rehusó hacerlo, y acabó considerando a Bataille como «un obseso, un enfermo», en palabras de Simone Pétrement, *op. cit.*, I, p. 424. Por su parte, Bataille dio de ella la imagen que ya había reproducido (cf. supra, p. 16) en *Le bleu du ciel.* Si algunos de los rasgos parece que son verdaderos, hay otros que resultan claramente dictados por la antipatía. En la novela, Simone aparece bajo el significativo nombre de Lazare con el que Bataille quería señalar lo que Simone evocaba: sencillamente, la muerte (cf. *Le bleu du ciel*, pp. 57-58). La polémica a que me refiero se produce a raíz de la publicación de *La condition humaine*, de Malraux. En una reseña de esa novela, Bataille desplegaba un concepto de la revolución como algo irracional que le era insoportable a Simone Weil. <<

[53] «Journal d'usine», *Oeuvres complètes*, II, 2, p. 192. 54.<<

[54] *Ibíd.*, p. 253. <<

[55] Publicado en la colección «Espoir», Gallimard, París, 1951. Es el único título de los de Weil que cuenta con una curiosa edición española: Ensayos sobre la condición obrera, trad. de A. Jutglar, Nova Terra, Barcelona, 1962. El editor (o el propio traductor) de esta edición agrega palabras, como para completar el texto, en diversas ocasiones, ya veces no una o dos, sino frases enteras que no sólo no están en el original, sino que aparecen como apostillas al mismo. <<

[56] «Carta a Boris Souvarine», Ensayos sobre la condición…, p. 33. <<

[57] T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, libro IX, cap. 103 (Trad. española de A. Cardín, Jucar, Madrid-Gijón, 1986, vol. II, p. 782). Todo el capítulo 103 es una larga confesión introspectiva que resume la personalidad de Lawrence y su con-

ducta en Arabia durante este período, entre enero de 1917 y octubre de 1918. Simone Weil considera Los siete pilares como una obra a la altura de la Iliada (Simone Pétrement, *op. cit.*, II, p. 215-216), y a su autor como «a una especie de santo» (cf. *Oeuvres complètes*, II, 3, p. 314, n. 66).<<

[58] Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 16. <<

[59] Simone Weil escribió esta tragedia, que no llegó a concluir, entre 1938 y 1940. El texto no vería la luz hasta 1968, en una edición que recogía además los poemas. Parte del relato histórico de Saint-Réal, Conjuration des Espagnols contre la République de Venise, y tiene por lo menos dos antecedentes dramáticos: la Venise Preserved (1682), del inglés Thomas Otway, y la versión en cinco actos de Hogo von Hofmannshal, Das gerettete Veneding (1905): el día de la fiesta de Pentecostés de 1618, unos conjurados pretenden la conquista de la ciudad de Venecia para el reino de España. Una vez tomen la ciudad, cosa que será muy fácil, Pierre se convertirá en gobernador de la misma en nombre del rey de España. Pierre tiene un amigo, Jaffier, muy íntimo con él, que posee una cualidad por encima de otras muchas: la de su abnegación y aptitud para la renuncia. Por una serie de circunstancias, Jaffier será puesto a prueba, teniendo que elegir entre su obligación de amigo y conjurado, y la emoción y compasión que le produce la belleza de la ciudad y de sus habitantes. Finalmente, traiciona a su amigo. Su crimen es de amor, o de piedad. <<

[60] G. Fiori, *op. cit.*, pp. 77-83. <<

[61] Cf. Expérience de la vie d'usine, *Oeuvres complètes*, II, 2, pp. 289-307, y E, pp. 77-104. Cf. E. Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992, p. 108.<<

[62] *Attente de Dieu*, p. 62. <<

[63] «La vie et la grève des ouvrières métallos», *Oeuvres complètes*, II, 2, p, 357. Los artículos sobre Sófocles integran, con

otros, *La Source Grecque*. <<

[64] «Lettre à Beranos» (1938), en *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1960, p. 221. La carta, que, según confesión de su hijo, Bemanos llevó siempre consigo hasta su muerte, constituye un emotivo balance de las atrocidades cometidas por ambos bandos durante la Guerra civil, y quiere responder al testimonio que el autor de Los grandes cementerios bajo la luna pretendió dar con este libro suyo de su vivencia de la guerra en el bando nacional. <<

[65] Simone Weil fue anotando los sucesos y otros detalles de su participación en un cuaderno publicado luego en los *Écrits historiques...* con el título de «Joumal d'Espagne». Véase *Oeuvres complètes*, II, 2, pp. 375-382. Daniel Guérin (*Ni Dieu ni Maitre. Anthologie de l'Anarchisme*, vol. IV, pp. 143-144) da cuenta de las características de esa unidad extranjera, y menciona a algunos de sus integrantes, así como su origen. <<

[66] «Lettre à Bernanos», *loc. cit.* <<

[67] «Non-intervention généralisée», OG, II, 3, p. 46.<<

[68] Cit. por Simone Pétrement, *op. cit.*, II, p. 133.<<

[69] Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle*, p. 317.<<

[70] Cf. «Réflexions sur la conférence de Bouché» (1938), *Oeuvres complètes*, II, 3, pp. 89-90. <<

[71] S. Fraise, «Avant-Propos…», *Oeuvres complètes*, II, 3, p. 11. <<

[72] «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», *Oeuvres complètes*, II, 3, pp. 168-219. El artículo, que consta de tres partes, se publicó entero por primera vez en los *Écrits historiques...* Anteriormente, sólo la segunda parte, escrita en primer lugar, había visto la luz: en los Nouveaux Cahiers, núm. 53, 1 de enero de 1940. En sus últimas reflexiones, ya en Londres,

volverá a contemplar esta comparación. Cf. *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 24; *L'Enracinement*, pp. 290 y 342. <<

[73] «L'Iliade ou le poéme de la force», *Oeuvres complètes*, II, 3, pp. 227-253. Salvo mención expresa, los entrecomillados que siguen corresponden a este texto. <<

[74] *Ilíada*, XVIII, 105. <<

[75] *Ibíd.*, XXII, 445. <<

[76] *Fedón*, 100d, y *El banquete*, 211c. <<

[77] *L'Enracinement*, p. 122, e *infra*, p. 181; *La Connaissance surnaturelle*, p. 28; *La Source grecque*, p. 119, e *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 158: «Aquí abajo sólo hay propiamente una única belleza, que es la belleza del mundo. Las demás bellezas son sólo su reflejo, ya sea grande y puro, o desfigurado y sucio, o incluso diabólicamente pervertido». <<

[78] «Autobiografía», *Attente de Dieu*, p. 41. <<

[79] *Ibíd.* <<

[80] *Ibíd.* <<

[81] «Lettre a Joe Bousquet», 12 de mayo de 1942, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 81. Véase también *La Connaissance surnaturelle*, pp. 9-10. 82, 83. <<

[82] Cf. M. Castellana, *Mística e rívoluzione in Simone Weil*, Lacaita, Manduria, 1979, y E. Bea Pérez, *op. cit.*, pp. 138-148. <<

[83] Simone Pétrement, *op. cit.*, II, pp. 209-210. <<

[84] En declaración al padre Perrin: «Aunque han sido varias las veces que he franqueado un umbral, no recuerdo, sin embargo, haber cambiado nunca de dirección». Cit. por A. A. Devaux, «Préface», *Oeuvres complètes*, I, p. 11. <<

[85] M. Blanchot, *op. cit.*, p. 154. <<

[86] C. Milosz, *Terre inépuisable* (trad. francesa de Nieobjeta ziemia), Fayard, París, 1988, p. 136. <<

[87] *Cahiers*, I, p. 234. Cf. aquí mismo, infra, p. 53ss. <<

[88] M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990, pp. 52-53, y *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973, pp, 33ss. <<

[89] Cf. aquí mismo, infra, p. 88. Véase también CS, p. 260. <<

[90] Racine, *Fedra*, act. V, esc. 7. Cf., infra, p. 88 y n. 1. <<

[91] En su clásico estudio *Le dieu caché*, Gallimard, París, 1955 (trad. esp.: *El hombre y lo absoluto*, 2 vols., trad. J. R. Capella, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986; véase pp. 514-515). <<

[92] D. de Rougemont, *El amor y Occidente*, trad. A. Vicens, Kairós, Barcelona, 1979; p. 211. <<

[93] R. Barthes, Sur Racine, Seuil, París, 1963, p. 110. <<

[94] S. Kierkegaard, «Prólogo de 1848», *La enfermedad mortal*, trad. D. G. Rivero, Sarpe (Guadarrama), Madrid, 1984, p. 28. San Juan de la Cruz, «Dichos de luz y amor», 170, en Obras completas, ed. L. Rincón, BAC, Madrid, 1982, p. 55. Estas expresiones de Kierkegaard y de san Juan de la Cruz son calcadas, sin embargo, a alguna otra de Simone Weil, como la que sigue: «La salvación es consentir en morir» (CS, p. 168). No obstante, el contexto cambia por completo, pues todas ellas no se alejan de la tradición cristiana que convierte a la muerte (también a la muerte del yo) en su primera condición, y no en el término final de la vida. Lo que el Evangelio llama «muerte de sí mismo» no es más que el comienzo de una vida nueva. Así, quien cree en la Encarnación, «renace del espíritu», como dice De Rougemont, *op. cit.*, p. 69, «desde ese mismo instante: muerte de sí mismo y muerte del mundo en la medida en que el yo y el mundo son pecadores, pero vuelta a sí mismo y al mundo en la medida en que el Espíritu quiere salvarlos». <<

[95] Baruch de Spinoza, *Ética*, I, Corolario de la Proposición 25 (ed. de V. Peña, Nacional, Madrid, 1984, p. 80). <<

[96] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 47. <<

[97] Pascal, *Pensamientos*, ed. de Brunschvicg, art. VII, «La moral y la doctrina», fr. 455. <<

[98] *Ibíd.*: «Cada yo es el enemigo, y querría ser el tirano de todos los demás». Y más adelante, frag. 485, añade que lo odioso del yo reside en su concupiscencia. Véase, por el contrario, M. Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, J. Vrin, París, 1971, p. 145.<<

[99] *Ética*, I, Escolio de la Proposición 17. Exactamente así también pensaba, citando a Platón; Alain (*Propos*, II; p. 801): «No encuentro en Platón nada que no baste; y su dios, que se retiró dejando el mundo con leyes impecables, ya los hombres como hacedores de su destino, desentraña bastante bien nuestras más trágicas aventuras. Porque la mecánica del mundo es pura y simplemente la que es, y no nos quiere ni mal ni bien». <<

[100] Cf. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 123 ss.<<

[101] Cf. *infra*, p. 111. <<

[102] Recuérdese aquella frase de la Ética Nicomaquea, IX, 4: «para el hombre virtuoso es un bien el existir». Como se sabe, la experiencia mística parece llevar a la afirmación contraria: todo hombre virtuoso contempla en su negación la felicidad de la existencia. En palabras de Weil (*Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 17), «la perfección es impersonal». <<

[103] A. Krogmann, *Simone Weil*, Rowohlt, Reinbek, 1970, p. 136. <<

[104] *Attente de Dieu*, p. 83. <<

[105] *Sur la Science*, p, 232. <<

[106] Aprovecho aquí una sugerencia de Simone Pétrement, *op. cit.*, II, p. 248. <<

[107] A. Moulakis, *op. cit.*, p. 161. <<

[108] Cf. E. Lévinas, *Difficile Liberté, Essais sur le judaisme*, Albin Michel, París, 1963, PP. 160-170, y P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg lntemational, París, 1978, pp. 36-37, 55 y 185-188. <<

[109] Por ejemplo, R. Coles (*op. cit.*, pp. 57-74) lo reduce a una mala conciencia de raza y a un deseo de singularizarse (!). H. Abosch (*op. cit.*, p. 24), por su parte, aduce que poco se puede traicionar algo en lo que nunca se ha creído. F. Hetmann (*op. cit.*, p. 53) lo explica por la interiorización de la amenaza de rechazo antisemita que pesa continuamente sobre cualquier judío, y que Weil proyecta a su vez. Etc. <<

[110] *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 17. <<

[111] Cf. *infra*, p. 191. <<

[112] J.-M. Perrin y G. Thibon, *op. cit.*, p. 69. <<

[113] LR, pp. 15-17 y 83, y aquí mismo, infra, pp. 197-198. <<

[114] M. Nadeau, «Simone Weil et la réformation de l'homme », en *Littérature présente*, Corrêa, París, 1952, p. 178.<<

[115] Cf. *infra*, p. 165. La cita en C, I, p. 132, está subrayada. Véase aquí mismo pp. 167-169. <<

[116] M. Zambrano, *El hombre...*, p. 54. <<

[117] *Ibíd.*, p. 90. <<

[118] Cf. *infra*, p. 192. <<

[119] R. Rees, *Simone Weil. Esquisse d'un portrait*, Buchet Chastel, París, 1968, p, 56. Cit. por SP, II, p. 265. <<

[120] Cf. Simone Pétrement, *op. cit.*, II, pp. 209 y 264.<<

[121] *Sur la Science*, pp. 256-257. <<

[122] *La Source grecque*, pp. 102-103. <<

[123] Se trata de «La Philosophie», en *Cahiers du Sud*, núm. 235, mayo de 1941, pp. 288-294 (Cit. por Simone Pétrement,

op. cit., II, pp. 316-318). Véase asimismo A. Krogmann, *op. cit.*, p. 131. <<

[124] Platón, *Gorgias*, 486c. <<

[125] Cf. Simone Pétrement, *op. cit.*, II, pp. 380 y 404.<<

[126] «L'agonie d'une civilisation» y «En quoi consiste l'inspiration occitanienne» aparecieron en un número especial de los Cahiers du Sud titulado Le Génie d'Oc, y se recogieron después en los *Écrits historiques...*, pp. 66-84. <<

[127] *Écrits historiques...*, p. 72. Lo recuerda De Rougemont, *op. cit.*, p. 369. <<

[128] Cf. *supra*, p. 12, y n. 11.<<

[129] Cf. A. Rousseaux, «Simone Weil, mathématicienne de Dieu», en *Littérature du Vingtième Siecle*, vol. IV, Albin Michel, París, 1953, p. 248.<<

[130] *L' Enracinement*, p. 91. <<

[131] *Ibíd.*, p. 115. Véase igualmente pp. 372-379. <<

[132] *Ibíd.*, p. 128. <<

[1] «Napoleón no inspiró al mundo menos terror y horror que Hitler. Cualquiera puede recorrer el Tirol y ver las inscripciones que recuerdan las atrocidades cometidas entonces por los soldados franceses contra un pueblo empobrecido…» (*Oeuvres complètes*, II, 3, p. 171). <<

[2] Esta imagen se la proporciona a S. W. la propia realidad histórica. En una página de *L'Enracinement* (p. 323) se refiere al mismo hecho con estas palabras: «Quien haya visto en junio de 1940 cómo los franceses abandonaban fácilmente a su patria y luego, unos meses más tarde y antes de que el hambre hiciera presa en ellos de verdad, cuán prodigiosamente resistían el frío y el cansancio durante horas por conseguir un huevo, quien haya visto esto no puede ignorar la increíble energía de los móviles mezquinos». <<

[3] Jn 4, 34. <<

[4] Ejemplos como éste y el anterior proceden generalmente de la lectura de Apiano. Véase *Oeuvres complètes*, II, p. 183 y n. 99 y 100. <<

[5] Dentro de los personajes históricos franceses, Luis XIV es, junto con Napoleón, Richelieu y Carlos VI, una de las bestias negras de Simone Weil. Lo emparenta con Hitler, y asegura que su sistema de poder obligaba a conducirse a sus súbditos de la manera más servil. <<

[6] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 105ss. Se trata del famoso diálogo de Melos entre melios y atenienses, en el que estos últimos, para justificar sus futuras acciones, exponen la doctrina de la fuerza como la base de toda argumentación política posible. Simone Weil cita de manera muy particular (seguramente de memoria), característica que mi traducción no altera. En otras dos ocasiones (*Attente de Dieu*, p. 89, y *Oeuvres complètes*, II, 3, p. 106), citará Weil este fragmento, pero en ambos casos lo registrará de modo distinto a como lo hace

aquí. Simone Weil solía traducir directamente del griego, y las diferencias tal vez se deban a ese hecho. Como referencia, transcribo a continuación la versión española de Francisco Rodríguez Adrados (Hernando, Madrid, 1969, vol. II): «Creemos, en efecto, que los dioses, y sabemos que los hombres, imperan siempre en virtud de su inmutable naturaleza sobre quienquiera que superen en poder». <<

[7] Flp 2, 7. Es decir, «Dios se vació de su divinidad». Simone Weil trata de expresar con palabras de san Pablo uno de los conceptos claves de su pensamiento: la creación es simultáneamente un acto de generosidad y de negación o renuncia. <<

[8] El amor fati representa la obediencia al orden del mundo, la aceptación del destino, una aceptación valiente, no pasiva como la resignación. <<

[9] Palabras con que desde antiguo (siglo XII) se suele glosar el versículo de san Pablo (Rm 8, 28): «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que son llamados según sus designios». Es el enunciado más claro en todo el Nuevo Testamento del optimismo cristiano: la Providencia opera siempre en beneficio de los elegidos. San Agustín utilizó la expresión, sin embargo, en un texto en que rechazaba la utilización consoladora de la providencia. <<

[10] Una de las felices fórmulas homéricas para describir la aflicción de los héroes. Ver, por ejemplo, durante la ceremonia funeraria de Héctor (XXIV, 786), o el llanto de Aquiles y Príamo juntos (XXIV, 516). El editor de *La gravedad y la gracia*, Gustave Thibon (véase *infra*, p. 76 n. 2), hacía una llamada la final de este fragmento recordando las palabras del Evangelio: «Bienaventurados los que lloran», y añadía: «Pero aquí Simone Weil condena solamente las lágrimas que la privación de los bienes temporales arranca al hombre, y las que éste vierte por sí solo». <<

[11] Alusión al suceso que marca la vida de Ovidio, el de su destierro a los confines del Imperio ordenado por Augusto. Los motivos son confusos, pero a Simone Weil sólo le interesa destacar la actitud de Ovidio, su incesante y rastrera súplica al emperador, no ya para que éste le perdonara, sino para que le permitiera vivir en un lugar menos alejado de la metrópoli. En cuanto a Plauto, Simone Weil considera que sus obras pertenecen a las más sombrías producciones de la literatura universal por mostrar las condiciones de extremo padecimiento y humillación de los esclavos en Roma, condiciones que los envilecían tanto a ellos como a sus amos. Cf. *Oeuvres complètes*, II, 3, pp. 200-205. <<

[12] Entre agosto y octubre de 1936, Simone Weil participó junto a las filas de la famosa «Columna Durruti» en el frente de Aragón. Simone formaba parte del grupo más importante de los de nacionalidad francesa, el llamado Comando Berthomieu, que tuvo su base en Pina de Ebro. Véanse A. Castells, *Las Brigadas Internacionales en la Guerra de España*, Ariel, Barcelona, 1974, p. 26, y el «Journal d'Espagne», de la propia Simone, en *Oeuvres complètes*, II, 2, pp. 374-382. Esa denominación referida a un grupo de milicianos no está, sin embargo, atestiguada en la bibliografía consultada. Cf., entre otros, G. Brenan, *El laberinto español*, trad. J. Cano, Ruedo Ibérico, París, 1962; V. Guamer, *Cataluña en la Guerra de España*, C. del Toro, Madrid, 1975; E. Pons Prades, *Un soldado de la República*, G. del Toro, Madrid, 1974; F. Borkenau, *El reñidero español*, Ruedo Ibérico, París, 1971; VV. AA., *Les écrivains et la guerre d'Espagne*, L'Herne, París, 1975, que incluye el artículo «Simone Weil sur le front d'Aragon»; J. Carda Durán, *La guerra civil española: Fuentes*, Crítica, Barcelona, 1985. <<

[13] Lecturas múltiples: en uno de sus primeros textos, la tesina para la obtención del Diploma de Estudios Superiores, «Science et perception en Descartes», redactado en 1929-1930,

anunciaba ya Simone Weil un concepto que luego daría mucho más juego en su sistema y que quedaba definitivamente fijado en el *Essai sur la notion de lecture*, de 1941-1942. Para este concepto de lectura, v. *infra*, p. 167 y *Oeuvres complètes*, I, pp. 208 y 415, n. 133.<<

[14] En sus célebres *Caractères*, La Bruyère satiriza esa conducta. Para Simone Weil, no sólo el pueblo se entregaba a esa práctica, sino que toda una literatura, empezando por Comeille, estuvo subordinada a las necesidades propagandísticas de la monarquía francesa. Esa tradición de servil admiración de muchos escritores del XVII por Richelieu y Luis XIV se prolongó hasta los tiempos de Napoleón. Cf. *Oeuvres complètes*, II, 3, pp. 213-214. <<

[15] «No hay mayor dolor / que acordarse de los días felices en la miseria»: Dante, Infierno, canto V, v. 121. <<

[16] Alusión al mito platónico de la caverna: *República*, VII, 514a. <<

[17] Mt 8, 22, y Lc 9,60. <<

[18] Montaigne, *Essais*, I, XX. La frase es un lugar común de la filosofía estoica, aunque la idea alienta ya en Sócrates. Cf. las referencias de Platón en *Fedón*, 64a y 67d-e, *Apología*, 17b-c, y *Critón*, 46c-d. También en el *Teeteto*, 173e, se encuentra descrita esta aspiración del filósofo. Véase asimismo A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1984, p. 385.<<

[19] Antoine Nompar de Caumont, mariscal de Francia, conde y más tarde duque de Lauzun, estuvo a punto de casarse con la princesa de Orleans, la Grande *Mademoiselle*, como la llama Mme. de Sévigné en una de sus cartas, pero Luis XIV prohibió la boda en última instancia. No obstante, gozó del favor real, lo cual no le evitó probar por sí mismo la lobreguez de los calabozos de La Bastilla. A uno de esos episodios de su novelesca vida (el que tiene que ver con su encarcelamiento) se refiere Simone

Weil: Lauzun habría mostrado abiertamente su irritación ante Luis XIV por la negativa de éste a concederle el cargo de capitán de mosqueteros, y el rey le habría enviado a prisión. <<

[20] Referencia al versículo del Gén 3, 7: «y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores». <<

[21] Mt 6, 16. <<

[22] Mt 26, 46. <<

[23] Gustave Thibon, escritor católico francés, editor de *La gravedad y la gracia*, conoció a Simone Weil en agosto de 1941 en su casa de Saint-Marcel d'Ardeche, en el valle del Ródano. Antes de embarcarse para los Estados Unidos en 1942, Simone Weil confía todos sus cuadernos de apuntes (once, hasta esa fecha) a Thibon, quien en 1948 publica una antología de los mismos con el título de *La Pesanteur et la Grâce*. La entrega de los Cahiers tiene lugar en Marsella la última vez que los dos se ven a finales de abril de 1942. Cuando Simone Weil acude a la estación de Saint Charles a despedir a Thibon, que vuelve a su residencia en el Ardeche, le entrega «con gesto bastante despreocupado», dice S. Pétrement en *La vie de Simone Weil*, vol. II, p. 410, un paquete o una cartera para que se lo guarde. Cf. *ibíd.*, pp. 422-423. <<

[24] Personajes de, respectivamente, *L'École des Femmes*, de Moliere, de la tragedia homónima de Racine, y de la *Ilíada*. (El gesto de Licaón, postrándose ante Aquiles, se recoge en la *Ilíada*, XXI, 64-74). <<

[25] *Ilíada*, XXIV, 602. La cita expresa cómo la naturaleza se halla con la fuerza externa (Apolo habla dado muerte a los doce hijos de Níobe) para sofocar la desesperación del alma. Para Simone Weil, esto constituye «el colmo de la miseria humana». Véase *Oeuvres complètes*, II, 3, p. 308. <<

[26] Las *Upanishad*, el corpus de aluvión del pensamiento védico, compendio de la sabiduría hindú formado por una sucesión de textos revelados, los más antiguos de los cuales se remontan al siglo X a. C., se sustenta principalmente en el juego que permiten los conceptos de brahman y atman como el fundamento de la existencia y lo existente. La referencia de Simone Weil se apoya en la relación de dichos conceptos en términos de unidad-identidad-antítesis. Véase, si se quiere, I. Vechiotti, *La filosofía india*, trad. de D. Fonseca, Doncel, Madrid, 1971, pp. 24ss., y S. Nityabodhâananda, *Actualidad de las Upanishads*, trad. de A. López Tobajas, Kairós, Barcelona, 1985, en especial pp. 35ss. <<

[27] Jn 12, 24. <<

[28] Cf. *supra*, **p. 78,** n. 3. <<

[29] Moliere, *L'Ecole des Femmes*, act. IV, esc. I, v. 1O24; habla Arnulfo: «Et je sens làdedans qu'il faudra que je crève…». <<

[30] Hipólito: personaje de la tragedia de Racine, *Phèdre*. Toda referencia de Simone Weil a Hipólito debe remitirse al héroe raciniano, y no al de las tragedias de Séneca o Eurípides. <<

[31] La idea de la salvación como un correlato imposible de eludir de la divina acción creadora está desperdigada por las obras de san Agustín: *Acerca del alma y de su origen, Acerca del libre albedrío*, II, 1, 2; *Confesiones*, 5, 20, 31; etc. <<

[32] Racine, *Phèdre*, act. V, esc. 7. Son las últimas palabras de Fedra: «Et la mort à mes yeux ravissant la clarté / Rend au jour qu'ils souillaient toute sa pureté…». Fedra expresa el asco que siente por sí misma; se encuentra irremediablemente impura. Simone Weil cita seguramente de memoria, porque el primer verso dice en realidad «dérobant la clané», y no «ravissant», como ella escribe. <<

[33] Expresión acuñada a partir de las palabras de Héctor a Andrómaca en *Ilíada*, VI, 408: «Muy a tu pesar, bajo la presión

de una dura necesidad». Simone Weil mostraba predilección por esta frase de Hornero. Figuraba como lema en su journal d'usine (cf. *Oeuvres complètes,* II, 2, p. 171), y la cita en al menos otras dos obras: *Réflexions sur les causes..., Oeuvres complètes,* II. <<

[34] El grano de la granada es el alimento de los muertos en la mitología griega. Simone Weil hace referencia al episodio del rapto de la doncella Core (o Perséfone), hija de Deméter, por parte de Hades (o Plutón). Según cuenta Apolodoro (*Biblioteca*, 1,5, 3), Plutón «(o Hades) tiende una trampa a Core ofreciéndole para que coma la semilla de la granada con el fin de poder retenerla junto a él una parte del año, siguiendo una disposición de Zeus. La muchacha cae en la trampa y come la semilla, lo que la une irremediablemente y para siempre, sin ella proponérselo, al dios». <<

[35] Con esta suposición concluye la *Ética* de Spinoza (Parte V, Escolio de la Proposición XLII): «Si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro» (trad. de V. Peña, Nacional, Madrid, 1984, p. 392). <<

[36] Mt 25, 36. <<

[37] La figura de San Nicolás aparece en multitud de leyendas y relatos populares de Rusia en distintas circunstancias (cf. T. Spidlfk: *Los grandes místicos rusos,* trad. B. Parera, Ciudad Nueva, Madrid, 1986, p. 290). Sin embargo, de lo citado por Simone Weil no hay mención expresa, por ejemplo, en La leyenda dorada, de Santiago de la Vorágine. <<

[38] Mt 25, 35. 7. <<

[39] Lc 17, 10. <<

[40] Versículo del Padrenuestro: Mt 6, 10. <<

[41] Referencia al versículo de Mt 7, 9, y Lc 11, 11: «¿Qué padre de entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra?». <<

[42] Gaston Berger (1896-1960), filósofo francés que profesó durante años en la Universidad de Aix-en-Provence después de abandonar, merced a la influencia de Le Senne, una carrera de empresario. Simone Weil lo conoció a comienzos de 1941 en Marsella, donde Berger dirigía la Société d'études philosophiques. Por esas fechas Berger sostuvo en Aix su tesis de doctorado sobre la teoría del conocimiento. Weil, que estuvo presente en el acto de soutenance, escribió semanas más tarde un artículo titulado «La Philosophie» y publicado en los *Cahiers du Sud* (núm. 235, mayo de 1941, pp. 288-294), en el que exponía su particular versión del hacer filosófico al hilo de las reflexiones de Berger sobre el conocimiento de lo absoluto, que para éste era imposible conseguir. Cf. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II, pp. 317ss. <<

[43] En una nota para sus clases de Auxerre durante el curso de 1932-1933, Simone Weil escribe: «"Hay que hacerlo"; palabras de obrero-espíritu cartesiano. (La historia del joven grumete de Concarneau que se hizo cargo del timón durante cuarenta y ocho horas —*La Tragédie de la mine— Les pauvres gens*, de Victor Hugo)». Véase *Oeuvres complètes*, I, p. 378. <<

[44] Alusión a la parábola de las diez vírgenes, en Mt 25, 1-14. <<

[45] Referencia al célebre apólogo moral del sofista Pródico de Ceos (siglo va. C.) que trataba de ilustrar la lucha del hombre frente a los reclamos de las pasiones. En esa obra, como en las que la imitaron a lo largo de los siglos (especialmente Luciano), Hércules opta por la virtud. <<

[46] Alusión al lugar supraceleste de que habla Platón en su metáfora sobre la naturaleza del alma (*Fedro*, 246-248). <<

[47] Dícese de Hegel que ante las montañas exclamó: «¡Es así!»; pero aquí S. Weil no cita a Hegel, sino a Beaumarchais, el famoso monólogo de Fígaro en *Las bodas de Fígaro*, act. V, esc. 3. Simone glosó la cita ya en su tesina sobre Descartes: véase *Oeuvres complètes*, I, pp. 190-200. <<

[48] Y, sin embargo, «el obrero del amor es la posesión constante de lo bueno», dice Diotima en su conocido discurso sobre el Amor en *El Banquete*, 206a. Naturalmente ese amor procede, no de la imaginación, sino del alma; huelga añadir que nada tiene que ver con lo que comúnmente se conoce por ese nombre. <<

[49] Son palabras de Pedro a Jesús en Lc 5, 8. La cita exacta (trad. española de Nácar-Colunga) dice: «Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador». <<

[50] Celimena y don Juan son personajes de las comedias de Moliere El Misántropo y Don Juan. Cada uno encarna el prototipo de seductor y malvado de su sexo. <<

[51] Véase Is 52, 13-15 y 53. <<

[52] Mijail M. Bajtin (Problemas de la poética de Dostoievski, trad. T. Bubnova, FCE, Méjico, 1986, pp. 216-217) ha destacado con acierto este tema del niño que sufre como uno de los motivos axiales de Los hermanos Karamazov. El párrafo citado pertenece al capítulo IV del libro V (II Parte), titulado «Rebelión». Simone Weil resume libremente las palabras del largo discurso de Iván Karamazov. Cf. *infra*, p. 119 y n. 1.<<

[53] «En la primavera de 1940 leí la Bhagavad-Gîta. Y, cosa singular, leyendo esas palabras maravillosas puestas en boca de una encarnación de Dios, y que suenan realmente como cristianas, sentí con fuerza que la deuda que tenemos con la verdad religiosa es algo muy distinto de la adhesión dispensada a un bello poema, una especie de adhesión en absoluto categórica» (*Attente de Dieu*, p. 42). <<

[54] Cf. *supra*, p. 116, n. 3. Otros momentos de la novela de Dostoievski en que figura este tema del sufrimiento del niño como central son el sueño de *Dimitri* (III Parte, L. IX, cap. VIII, «El pequeñín»), y toda la historia de *Iliuscha* (sobre todo, IV Parte, L. X, cap. V y VII). <<

[55] Gustave Thibon, el primer editor de *La gravedad y la gracia*. Cf. *supra*, p. 76, n. 2. <<

[56] Mc 14, 36. <<

[57] Racine, *Bérécine*, act. V, esc. 5, v. 1113: «Dans un moins, dans un an, comment souffrirons nous?». <<

[58] Los rusos blancos: los emigrados y exiliados a causa de la revolución soviética, por oposición a los rojos. En el *Journal d'usine* sólo hay una indicación de Simone Weil que podría estar en el origen de esta reflexión de ahora; sin embargo, allí la referencia no son los emigrados rusos, sino los polacos: «Los polacos que trabajan aquí, en Renault, tienen la necesidad de que les den órdenes» (cf. *Oeuvres complètes*, II, 2, p. 256). En una importante carta de 1937 a su conocido, el ingeniero y empresario Auguste Detoeuf, director de la factoría Aisthom en la que Simone Weil había trabajado dos años antes, menciona a unos exiliados rusos que estarían trabajando «penosa y miserablemente como peones» en la fábrica de coches. Esta carta y otras dirigidas al mismo aparecieron publicadas en el número de diciembre de 1937 de los *Nouveaux Cahiers*, la revista que Detoeuf había fundado ese mismo año con Denis de Rougemont, André Isambert y Guillaume de Tarde. Más tarde se integrarían con otros documentos en *La Condition ouvriere* (Gallimard, París, 1976, pp. 245-265). Puede verse la ed. española (trad. A. Jutglar, Nova Terra, Barcelona, 1962, p. 94). <<

[59] Mt 26, 52. <<

[60] Son las célebres palabras del Salmo (22, 2) que Jesucristo repite antes de expirar. Véase Mc 15, 34, y con un pequeño

cambio Mt 27, 46. <<

[61] Jn 3, 14-15. La cita exacta es como sigue: «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna» (trad. Nácar-Colunga). Se intuye además una referencia cruzada a otro momento del evangelio de Juan (12, 32): «y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí» (trad. Nácar-Colunga). <<

[62] Héroe de *Fedra*, de Racine. Cf. *supra*, p. 84, n. 5. <<

[63] En cierto sentido porque para Leibniz, que repetía en esto una tesis escolástica, «malum causam habet non efficentem, sed deficientem». Véanse sus *Essais de Théodicée*, VI, 115. <<

[64] Mt 23, 12; Lc 18, 14. <<

[65] Palabras de Fausto en su primer encuentro con Mefistófeles: Goethe, *Fausto*, I, «Gabinete de estudio». <<

[66] Cf. Plotino, *Enéada* II, 11, y *Enéada* III, VIII, 10. <<

[67] Cf. *supra*, p. 131, n. 1. <<

[68] «Balanza hecha con el cuerpo». Son palabras de la antigua liturgia romana en latín, sobre las que Simone Weil volvería en su carta al padre Couturier: cf. *Lettre a un réligieux*, pp. 75ss. <<

[69] Compárese con Pascal, *Pensamientos*, ed. de Brunschvicg, art. VII, «La moral y la doctrina», frag. 537: «El cristianismo es extraño. Manda al hombre que reconozca su vileza y su abominabilidad, y le ordena que sea semejante a Dios. Sin semejante contrapeso dicha elevación le dejaría horriblemente hueco, o el abajamiento le haría terriblemente abyecto». <<

[70] Célebre frase que Arquímedes habría dirigido al tirano de Siracusa, Hierón II. En *Lettre à un réligieux*, Simone Weil comentaba: «Pensando en esa metáfora (de la balanza), la frase de Arquímedes puede tomarse por una profecía. El punto de apoyo es la Cruz, la intersección del tiempo y la eternidad». <<

[71] Platón, *República*, VI, 493c. Cf. *infra*, pp. 143ss. y n. 1.<<

[72] Mt 6, 9. Simone Weil se ocupó de estas palabras de la oración cristiana en su artículo «Sobre el Padrenuestro», integrado después en *Attente de Dieu*, pp. 131-139. <<

[73] Mt 10, 18; Lc 18, 19.<<

[74] En clara referencia a la prueba anselmiana tal como queda después de formulada nuevamente por Descartes en la III de sus Meditaciones, expone Simone Weil concisamente aquí su significativo argumento sobre la realidad de una perfección mayor que ninguna otra. Según esta demostración, las dudas y contradicciones derivadas de la prueba a su paso por Descartes quedan neutralizadas y como subsumidas en el concepto de gracia. <<

[75] *Bhagavad-Gîta*, 7. La situación general que plantea la Gîta bien podría desde luego figurar bajo un enunciado parecido. <<

[76] Mt 5, 44, y Lc 6, 27; 14, 26.<<

[77] Una llamada de una de las ediciones francesas de *La gravedad y la gracia* (1962) afirmaba en este punto que ése era precisamente el modo en que operaba el pensamiento de Simone Weil: «Semejante aforismo nos proporciona la clave de las contradicciones aparentes desperdigadas por la obra de Simone Weil: amor a la tradición y distancia del pasado, Dios concebido como realidad suprema y como nada al mismo tiempo, etc. Tales contradictorios son verdaderos en planos distintos de la existencia, y su oposición tiene resolución en el plano del amor sobrenatural. La razón ve los dos extremos de la cadena, pero el centro que los une sólo es accesible a la intuición no representable», o bien —añadiríamos desde aquí—, al lenguaje paradójico. <<

[78] Cf. Platón, *República*, VI. <<

[79] Según la nota con que G. Thibon apostillaba el texto weiliano, «es significativo comprobar cómo S. Weil extiende el determinismo cartesiano y spinozista a todos los fenómenos naturales, incluidos los actos psicológicos. Para ella, sólo la gracia puede propiciar el fracaso de la gravedad. En ese sentido, ignora el margen de indeterminación y "gratuidad" que Dios ha dejado en la naturaleza y que hace posible la inserción en el mundo de la libertad y el milagro. Lo cual no quita para que de hecho la gravedad sea prácticamente todopoderosa». <<

[80] Platón, *República*, VI, 493c. <<

[81] *Ibíd.* <<

[82] El dicho pertenece al acervo popular de la lengua francesa; sin embargo no debieron resultar ajenos para su consolidación algunos textos dieciochescos como los de Buffon (el *Discours sur le Style*) o Diderot (la primera secuencia de *Le neveu de Rameau*). <<

[83] Racine, *Bérénice*, act. I, esc. IV, v. 234: «Dans l'Orient désert quel devint mon ennui!». Se trata de un verso que glosó, entre otros, Baudelaire. Cf. R. Barthes, *Sur Racine*, Seuil, París, 1963, ppc 12, 88ss. <<

[84] Referencia a Mt 13, 31-32; Mc 4,30-34, y Lc 13, 18-19. Cf. *Lettre...*, p. 67. <<

[85] Job 9, 23. Simone Weil utiliza *malheur*, «desgracia», para expresar la queja de Job. Una versión española (Nácar-Colunga) traduce por «desesperación». Ello puede dar una idea de la amplitud semántica que Simone Weil concede a la palabra *malheur*. <<

[86] Ovidio, *Metamorfosis*. VIII, 20-21: «Video meliora proboque, deteriora sequor», es decir, ver lo mejor, y así reconocerlo, aunque lo que se siga sea lo peor. Simone Weil se detenía ya en este pensamiento cuando escribía su tesina para el Diploma de

Estudios Superiores, en 1930, Science et perception en Descartes (*Oeuvres complètes*, I, p. 198). <<

[87] Mt 8, 2; Mc 1, 40; Lc 5, 12: «Si quieres puedes limpiarme» (trad. Nácar-Colunga). <<

[88] Cf. *Cautelas*, 11, y *Subida del Monte Carmelo*, libro 3, cap. 19,7. <<

[89] El suplicio de las Danaides respondía a un castigo, eterno como el de Sísifo, por parricidio, y consistía en acarrear una y otra vez (o según otra versión, en llenar de agua interminablemente) unas tinajas sin fondo o agujereadas. Véase Apolodoro, *Biblioteca*, II, 1, 5. <<

[90] Lo que André Rousseau («Simone Weil, mathématicienne de Dieu», en *Littérature du XX Siecle*, IV, Albin Michel, París, 1953, p. 233) llamaba una «matemática del amor divino». Thibon veía aquí una nueva contradicción de Simone Weil cuyo desenlace sólo era previsible en el círculo de lo inefable. «Sin embargo», añadía, «la vida mística, que no pone de manifiesto sino la arbitrariedad divina, ya se halla sometida a leyes rigurosas. San Juan de la Cruz pudo ofrecer un esquema geométrico del itinerario del alma hacia Dios». Véase al respecto Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, libro IV, cap. III, «La experiencia abisal», pp. 529-587. <<

[91] Es sabido que la condena de Galileo atenazó durante largo tiempo a Descartes. Llegado el momento de exponer sus investigaciones, creyó ver reforzadas sus cautelas y debilitados sus temores colocando en la base de sus argumentaciones a Dios. Pero como señala Simone Weil en su aforismo, los principios de la dinámica de Galileo y la «fábula del mundo» cartesiana, considerados como el verdadero inicio de la ciencia moderna, atestiguan la ruptura de ese puente tendido a la comunicación con Dios por medio de la ciencia. Véase, a propósito, un

texto de *Le Monde ou traité de la lumiere* cartesiano, en la edición clásica de Adam y Tannery, XI, p. 44. <<

[92] Cf. *supra*, p. 68 y n. 2, y el comienzo del aforismo en «la inteligencia y la gracia» (supra, p. 163): «El mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una a otra mediante un trabajo». Esta idea se halla ya en embrión en su tesina para la obtención del Diploma de Estudios Superiores de 1930, Science et perception en Descartes (*Oeuvres complètes*, I, p. 208), y, según destacaba Thibon, debería traducirse por «interpretación afectiva, juicio concreto de valor». Sin embargo, una traducción así resultaría excesivamente estrecha y simplista, y equipararía el concepto weiliano de lectura con la actitud filosófica de lo que Paul Ricoeur (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1965) ha llamado «escuela de la sospecha», refiriéndose con esa denominación a Nietzsche, Freud y Marx. <<

[93] Sófocles, *Electra*, vv. 1210-1229. Ese momento en que Electra reconoce a su hermano Orestes le resultaba especialmente sugerente a Simone Weil, quién lo analizó en un artículo sobre la tragedia de Sófocles destinado a una revista de empresa que no llegó, sin embargo, a la luz. Cf. *Oeuvres complètes*, II, 2, pp. 339ss. <<

[94] Se trata de una interferencia de dos evangelistas, Lucas y Juan (véase Lc 24,10; también Mt 28, 1-10, y Jn 20, 15), y alude a la equivocación de la Magdalena al ver a Jesucristo resucitado (Jn, 11-18). <<

[95] Insiste Thibon en su restringida visión del concepto weiliano de «lectura», como demuestran sus palabras al término de este conjunto de breves sentencias: «Cf. los textos que se refieren a autores de "lecturas" equivocadas: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" [Lc 23,34]…, "llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará e un servicio a Dios" [Jn, 16,2]». <<

[96] Mt 7,1, y Lc 6,37. <<

[97] El mito que se cuenta en Platón (*República*, II, 359d-360d) no concuerda exactamente con la historia de Giges y Candaules tal como la relata Heródoto, (*Historia*, I, 7-15); no obstante, Simone Weil alude sólo a la leyenda referida por Glaucón en la República, ya que es allí donde aparece el elemento del anillo; de importancia en la reflexión sobre la impunidad. Gide escribió en 1900 una obra dramática sobre el mismo asunto titulada Le Roi Candaule. <<

[98] A causa del expansionismo de la monarquía capeta en el siglo XIII. Fue célebre por su crudeza la conquista de la ciudad languedociana de Béziers. Denis de Rougemont (*El amor y Occidente*, trad. A. Vicens, Kairós, Barcelona, 1979, pp. 80-81) atribuye las matanzas al peligro que suponía para la Iglesia de Roma la herejía cátara, muy extendida por el Langedoc y el Poitou. <<

[99] Conforme revela el resto del fragmento, se alude a la facultad progresiva del atman para universalizarse. Cf. *supra*, p. 83, n. 1, y Vecchiotti, *op. cit.*, pp. 24ss. Y S. Nityabodhânanda, *op. cit.*, pp. 71-91, sobre la enseñanza upanishádica al respecto. La Brihadaranyaka Upanishad recoge textos en este sentido, como asimismo Châ ndogya Upanishad, 7, 25-1: «El atman es todo lo que existe». <<

[100] Seamos el soplo central: o sea la prána, que responde a una de las cinco envolturas del atman, donde reside la fuerza vital en forma de soplo o aliento. Cf. NityabodhAnanda, *op. cit.*, pp. 174-175, y la Praśna o Upanishad de las preguntas. La cita corresponde a la Upanishad del Gran Aranyaka, 1, 5-21. Véase la trad. española en Atmã y Brahmã. Upanishad del Gran Aranyaka. *Bhagavadgîta*, ed. de Rodríguez Adrados y Villar Liébana, Nacional, Madrid, 1977, p. 75.<<

[101] Agnes, Arpulfo, Harpagón: personajes molierescos de *L'Écoledes Femmes* y de *L'Avare*. Cf. *supra*, p. 78, p, 3.<<

[102] Br.; D…: imposible saber quién se esconde bajo esa inicial primera; en cuanto a D…, puede que se trate de Auguste Detoeuf. Así al menos le nombra Simone Weil en unos apuntes de finales de los años treinta. Weil mantuvo con él una cierta amistad a partir de su experiencia como obrera en la fábrica Alsthom de componentes eléctricos, de la que Detoeuf era administrador único, amistad propiciada sin duda por la faceta de humanista del ingeniero (véase supra, p. 121, n. 5). La relación duró hasta 1940. Pueden verse a este propósito: Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II, p. 18, y *Oeuvres complètes*, II, 2, pp. 493-495, y II, 3, p. 322 y n. 265.<<

[103] Mt 5, 48. <<

[104] «El ciego destino representado por la balanza de oro de Zeus» (*Oeuvres complètes*, II, 3, p. 235). Efectivamente, Zeus pesaba las vidas de los hombres en esa balanza de oro cada vez que habla que dilucidar el destino entre dos seres enfrentados (*Ilíada*, VIII, 69, y XXII, 209), de manera que arrojaba la suerte de cada uno en sus platillos, y aquélla que pesaba más determinaba la muerte del poseedor. Simone Weil menciona la cita de la *Ilíada* referida en primer lugar en su célebre ensayo sobre el poema: «L'Iliade ou le poeme de la force». <<

[105] Según el retrato trazado por Glaucón en Platón, *República*, II, 360b-361c. <<

[106] Los padres de Simone Weil vivieron durante años en la rue Auguste Comte, lindante con el famoso parque parisino de Luxemburgo. Sus paseos se veían desde las ventanas de la habitación de Simone Weil. <<

[107] «En todo hacerse esclavo para dominar» (Tácito, *Historias*, 5, 36). <<

[108] Cf. *El espíritu de las leyes*, VI, 17, XV, 5 ó XV, 7, y el *Discurso sobre la desigualdad de las condiciones entre los hombres en su totalidad*, y el *Contrato social*, libro I, cap. 6, respectivamente. <<

[109] Durante el curso 1931-1932 y estando de profesora de filosofía en Le Puy, Simone viajaría en múltiples ocasiones a la ciudad minera de Saint-Étienne, distante unos 60 kilómetros, llevada por sus compromisos sindicales y por su amistad con el matrimonio Thévenon, Albertine y Urbain, también sindicalistas como ella. Junto con Urbain, impartirá clases durante meses en la Bourse du Travail de Saint-Étienne. Cf. U. Thévenon, «Une étape de la vie de Simone Weil», en *La Révolution prolétarienne*, núm. 362, 1952, pp. 13ss.<<

[110] A propósito del origen de este mito platónico, cf. la *República*, VI, 493a-c. Refleja, para Simone Weil, la fuerza ciega de lo social susceptible de atraerse toda la idolatría del individuo. <<

[111] Simone Weil asociaba a la figura del cardenal francés Richelieu la invención del Estado como entidad totalitaria, como una «máquina anónima y ciega, productora de orden y poder», que envilecía mediante el servilismo obligado a sus súbditos. Es, después de la Antigüedad, «el primer precursor de Hitler». (OG, 11,3, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », p. 173). Cf. supra, p. 60, n. 2.<<

[112] Roma constituye la materialización de la mayor de las perversiones de la historia para Simone Weil. Ya con siete años declamaba las imprecaciones de Camilo: «Roma, el único objeto de mi resentimiento». En E (pp. 290 y 342) puede verse el análisis de lo que, según Simone, supuso Roma para la Humanidad. En cuanto a Israel, era «la ciudadela de todas sus oposiciones; el modo de todas sus resistencias» (J-M. Perrin y G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard, París, 1967, p. 69). Cf. igualmente infra, pp. 197ss. y n. 1.<<

[113] Si adorar al gran animal (*República*, VI, 493a-c; cf. *supra*, p. 191, n. 1) es pensar y actuar conforme a los prejuicios y a los reflejos de la muchedumbre, el marxismo, por su entronización de lo colectivo, se perfila como un sistema igualmente propenso a mantener ese estado de cosas. Simone Weil se dedicó a analizar desde temprano las contradicciones del marxismo en algunos artículos llenos de lucidez: «Méditation sur l'obéissance et la liberté»; «Sur les contradictions du marxisme»; «Éxamen critique des idées de révolution et progrès». Cf. *Oeuvres complètes*, II, pp. 132-148. <<

[114] Mt 6, 2: «Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa». <<

[115] Este fragmento data de 1942. Los bandos a los que se refiere son, por lo tanto, los de la Segunda Guerra Mundial. <<

[116] Lc 7, 47. <<

[117] Alguien podría ver aquí y en el reconocimiento de la luz mística en figuras como Isaías una legitimación de la misión divina del pueblo de Israel. Seria; no obstante, desenfocar la descarnada visión que Simone Weil tiene del judaísmo. <<

[118] Referencia a Is 6,9-10. En Jn 12, 39-41 se comenta el versículo de Isaías como una prueba de la incredulidad de Israel en una clave similar, por cierto, a la de Simone Weil. <<

[119] Os 12, 4-5. <<

[120] Platón, *Gorgias*, 508a. Sócrates responde a Calicles: «piensas que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría (γεωμετρίας γαρ άμελεῖς)».<<

[121] Paul Valéry, «Air de Sémiramis» (*Album de vers anciens*), estr. 19, vv. 1-2: «Peuple stupide à qui ma puissance m'enchaine ,/Hélas! mon orgueil même a besoin de tes bras».<<

[122] Es decir, destruye la idea de que todo lo orgánico tenga un carácter teleológico, haciendo ver correctamente que la naturaleza no tiende a alcanzar una perfección en un fin, sino que vive en precario moviéndose por leyes que son fruto de su propio mecanismo de actividad. <<

[123] Alusión a Eupalinos ou l'Architecte, uno de los diálogos en forma platónica que Paul Valéry escribió en 1921; en él, Sócrates y Fedro discuten sobre el arte de la arquitectura. Era una de las obras preferidas de Alain, que solía citarla con prodigalidad. Simone Weil mantuvo una mínima relación epistolar con Paul Valéry, a quien envió en 1937 los poemas que luego Albert Camus publicaría en su colección «Espoir», de Gallimard: Valéry la contestó con algunas correcciones técnicas alabando su «voluntad de composición…, la cualidad más sutil y más rara que existe» (P, pp. 9-10). <<

ÍNDICE

La gravedad y la gracia	2
CONTENIDO	4
INTRODUCCIÓN	6
LA GRAVEDAD Y LA GRACIA	51
VACÍO Y COMPENSACIÓN	54
ACEPTAR EL VACÍO	59
DESAPEGO	61
LA IMAGINACIÓN COLMADORA	65
RENUNCIA AL TIEMPO	67
DESEAR SIN OBJETO	69
EL YO	72
DESCREACIÓN	77
DESAPARICIÓN	84
LA NECESIDAD Y LA OBEDIENCIA	87
ILUSIONES	94
IDOLATRÍA	102
EL AMOR	104
EL MAL	111
LA DESGRACIA	121
LA VIOLENCIA	126
LA CRUZ	128

BALANZA Y PALANCA 133
LO IMPOSIBLE 135
CONTRADICCIÓN 138
LA DISTANCIA ENTRE LO NECESARIO Y LO BUENO[78] 143
AZAR 145
AQUÉL AL QUE HAY QUE AMAR ESTÁ AUSENTE 147
EL ATEÍSMO PURIFICADOR 151
LA ATENCIÓN Y LA VOLUNTAD 153
ADIESTRAMIENTO 159
LA INTELIGENCIA Y LA GRACIA 164
LECTURAS[92] 169
EL ANILLO DE GIGES[97] 171
EL SENTIDO DEL UNIVERSO 174
METAXU 179
BELLEZA 182
ÁLGEBRA 186
LA CARTA SOCIAL 189
EL GRAN ANIMAL[110] 192
ISRAEL 198
LA ARMONÍA SOCIAL 202
MÍSTICA DEL TRABAJO 209
Cronología 211

BIBLIOGRAFÍA 214
Autora 217
Notas 220